This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

PROPERTY OF
University of Michigan Libraries
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS

SYNTHESIS

SAMMLUNG HISTORISCHER MONOGRAPHIEN
PHILOSOPHISCHER BEGRIFFE

DER WISSENSBEGRIFF

VON

JULIUS BAUMANN
O. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT GÖTTINGEN

HEIDELBERG 1908
CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG

CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG, HEIDELBER

Die **SYNTHESIS** will eine Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe sein. Die einzelnen Monographien sollen das systematische Problem historisch durch die Geschichte in seiner Entwicklung verfolgen, so dass die Sammlung in ihrer Gesamtheit eine Geschichte der Philosophie in ihren Problemen darstellen wird. Berufene Vertreter der Philosophie haben ihre Mitarbeit zugesagt.

Bisher sind in Vorbereitung:

BEWUSSTSEIN von Professor Dr. I. REHMKE-GREIFSWALD.

DAS CAUSALPROBLEM
von Privatdozent Dr. RICHARD HÖNIGSWALD-BRESLAU.

DAS FREIHEITSPROBLEM
von Privatdozent Dr. WILLY KABITZ-BRESLAU.

DER GESETZESBEGRIFF
von Professor Dr. W. WINDELBAND-HEIDELBERG.

IDEALISMUS von Professor Dr. P. MENZER-MARBURG.

INDIVIDUALITÄTS-BEGRIFF
von Professor Dr. KARL JOËL-BASEL.

DER BEGRIFF DES LEBENS
von Professor Dr. ADOLF STÖHR-WIEN.

GESCHICHTE DES MONISMUS
von Professor Dr. A. DREWS-KARLSRUHE.

PANTHEISMUS von Professor Dr. TH. ZIEGLER-STRASSBURG.

DER REALITÄTSBEGRIFF
von Professor Dr. O. KÜLPE-WÜRZBURG.

GESCHICHTE DER SPRACHPHILOSOPHIE
von Professor Dr. KARL VOSSLER-HEIDELBERG.

SUBJEKT UND OBJEKT von Dr. OSCAR EWALD-WIEN.

DER SUBSTANZBEGRIFF
von Privatdozent Dr. BRUNO BAUCH-HALLE.

DER ZWECKBEGRIFF
von Professor Dr. C. BAEUMKER-STRASSBURG.

Erschienen ist:

DER WISSENSBEGRIFF
von Professor Dr. J. BAUMANN-GÖTTINGEN.

Synthesis

Sammlung historischer Monographien
philosophischer Begriffe

Band I

Der Wissensbegriff

von

Julius Baumann

Heidelberg 1908
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Der Wissensbegriff

Eine historisch-philosophische
und philosophisch-kritische Monographie

von

Julius Baumann
o. Professor an der Universität Göttingen

Heidelberg 1908
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Verlags-Archiv Nr. 264.

BD
163
.B35

Alle Rechte, besonders das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen, werden vorbehalten.

Vorwort.

Als sich der Herr Verleger an mich um einen Beitrag zur Sammlung wandte und mir die Wahl des Themas freistellte, kam mir ein lang gehegter Plan wieder vor die Seele, den Wissensbegriff monographisch zu bearbeiten, zu welchem Plan ich große Vorarbeiten besaß. Da ich inzwischen eine „Geschichte der Philosophie nach Ideengehalt und Beweisen“ (in der 2. Auflage auch als Gesamtgeschichte der Philosophie bezeichnet) und ein Buch „Deutsche und außerdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte, dargestellt und beurteilt“ 1903, herausgegeben hatte, so konnte ich um so leichter dem Vorschlag des Verlegers folgen, die Monographie nicht viel über 12 Druckbogen auszudehnen. Nur eine besondere Abteilung der Vorarbeiten „Komparative Behandlung der Geschichte der Philosophie“ ist in den Abschnitten: „Der Wissensbegriff in der indischen Philosophie“ und „Der Wissensbegriff in der arabischen Philosophie“ aufgenommen; denn an beiden wird anschaulich gemacht, wie die philosophischen Grundüberzeugungen auf individueller Art nicht bloß des Einzelnen, sondern ganzer Rassen und Völker meist beruhen, dieser Gedanke ist dann in dem ganzen Werkchen gebührend herausgestellt.

Daß ich die ältere griechische Philosophie nicht noch kürzer behandelt habe, kommt daher, daß in ihr wirklich die Anfänge eigentlicher Wissenschaft zuerst auftreten und mit soviel Originalität, daß man noch stets sich davon von neuem angeregt findet. Bei Sokrates (Xenophon) und Plato habe ich Gelegenheit genommen, an Proben zu zeigen, wie man die Männer heutzutage so zu Worte kommen lassen kann, daß man, auch wo man nicht zustimmt, doch etwas an ihnen hat. Bei Aristoteles war herauszustellen, wie das modifizierte platonische Element bei all seiner Erfahrungsliebe ihn doch beherrscht. Die nacharistotelische Philosophie stellt deutlich indivi-

duelle Momente im Philosophieren dar, aber solche, die immer noch auch bei uns vorkommen.

Von Patristik und Scholastik waren einzelne nachwirkende eigentümliche Gedanken herauszuheben und die katholische Weltansicht zu markieren, die keineswegs so einhellig ist, wie der Thomismus glauben macht.

In der neueren Philosophie habe ich die eigentümlichen Wissensbegriffe auch immer auf ihre Haltbarkeit geprüft und die Darstellung bis auf unsere Tage geführt, wo es ja noch recht kunterbunt darin aussieht. Kant habe ich so dargestellt, wie er selbst sich für richtig verstanden erklärt hat, nach Joh. Schultz, Prüfungen der Kantischen Kritik der reinen Vernunft, 1. Teil 1789, 2. Teil 1792.

Cassirer „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 1906, 1907" beschäftigt sich in ausgeführtester Weise mit derselben Frage wie die folgende Schrift, freilich für ein engeres Gebiet. Ich stimme dem Verfasser darin bei, daß „die Geschichte des Erkenntnisproblems die Gesamtgeschichte der Philosophie unter einem bestimmten Gesichtspunkt und einer bestimmten Beleuchtung darstellen soll". Dagegen kann ich nicht dem zustimmen, daß er (I, 508) „zwei verschiedene Richtungen der Gesamtentwicklung des Erkenntnisproblems" statuiert; es sind ihrer viel mehrere. Bei Plato ist ihm Phädon c. 48, 49 ein Wegweiser für die wissenschaftliche und philosophische Methode; nach historischer Auslegung stellt es die Gefahr des Platonismus heraus, „Tatsachen für Möglichkeiten zu verlassen", wie das Huxley formuliert hat. Als Grundgedanken Kants (auf den das ganze gelehrte Werk von vorn an zielt) gibt Cassirer, daß „der Verstand der Urheber der Natur, weil der Urheber der Gesetze ist, die die (wissenschaftliche) Erfahrung begründen und leiten". Aus der Gesamtgeschichte des Wissensbegriffs ergibt sich dagegen, daß der Verstand der Entdecker solcher Gesetze ist, was eine stattliche und mühsame Aufgabe war und noch ist, ohne darum zum kritizistischen Idealismus zu führen.

30. Juli 1908.

Baumann.

Inhalt.

Thales 1.
Anaximander 2.
Orphiker 3.
Anaximenes 4.
Pythagoreer 5.
Alkmäon 8.
Eleaten 8.
Xenophanes 8.
Parmenides 9.
Zeno 11.
Melissos 12.
Richtungen der Philosophie 13—14.
Heraklit 14.
Empedokles 16.
Anaxagoras 18.
Atomistik 20.
Leukipp 20.
Demokrit 20.
Diogenes von Apollonia 24.
Sophisten 25.
Protagoras 25.
Gorgias 26.
Kritias 27.
Alkidamas 27.
Hippias 27.
Prodikus 27.
Bedeutung der Vorsokratik 27.
Sokrates 28.
Antisthenes 37.
Kyrenaiker 38.
Aristipp 38.
Theodor 40.
Hegesias 40.
Annikeris 40.
Megarische Schule, Euklides 41.
Plato 42 ff.
Speusippus 69.
Xenokrates 69.
Aristoteles 70 ff.
Strato 89.
Epikur 89.
Stoiker 93.
Skeptiker 97.
Pyrrhon 97.
Neuere Akademie 97.
Änesidemus 98.
Römer 99.
Philo 100.
Plutarch 100.
Plotin 100.
Exakte Wissenschaften nach Aristoteles 103.
Originalität der griechischen Philosophie 104.
Wissensbegriff der indischen Philosophie 105.
Buddhismus 112.
Chinesische Philosophie 116.
Letzte Gewißheiten 117.
Dichterische Gewißheit 119.
Religiöse Gewißheit 120.
Eigentümlichkeiten des Wis-

sensbegriffs der Kirchenväter 121.
Der Wissensbegriff im christlichen Mittelalter bis 1200 124.
Der Wissensbegriff der arabischen Philosophie 126.
Scholastik nach 1200 149.
Thomas v. Aquino 149.
Duns Scotus 152.
Roger Bacon 154.
Die Übergangszeit 154.
Occam 154.
Cusanus 155.
Bruno 155.
Jak. Böhme 156.
Der Wissensbegriff der Neuzeit 157.
Moderne Wissenschaft 157.
Baco 158.
Hobbes 159.
Descartes 162.
Gassendi 164.
Geulinx 165.
Malebranche 165.
Leibniz 165.
Locke 165.
Berkeley 166.
Spinoza 166.
Rob. Boyle 169.
Newton 170.
Locke 171.
Leibniz 172.
Bayle 174.
Leibniz 174.
Système de la nature 175.
Berkeley 175.
Hume 176.
Reid 177.
Kant 178.
(Joh. Schultz 178.)
Jacobi 188.
Fichte 188.
Schelling 190.
Schleiermacher 192.
Hegel 193.
Schelling später 196.
Baader 197.
Krause 197.
Fechner 197.
Schopenhauer 198.
Wundt 200.
Fries 203.
Lotze 204.
Comte 206.
Dichterische und religiöse Gewißheit 206.
Renouvier 212.
Dühring 214.
Petzold 216.
Benno Erdmann 217.
Eucken 217.
Paulsen 218.
Le Rou 219.
Bergson 219.
W. James 220.
Schiller 220.
Huxley 221.
Rickert 222.
Höffding 223.
Ebbinghaus 223.
Lipps 223.
Uphues 223.
Bolzano 223.
Herbert Spencer 224.
Schlußwort 225.

Der Wissensbegriff bei den Griechen.

Daß Wissenschaft und Philosophie, wie wir sie verstehen, zuerst bei den Griechen aufgekommen sind, steht geschichtlich fest. Es kann nur nach den modernen Ausgrabungen in Griechenland die Frage entstehen, ob die Griechen nicht in Philosophie Anregung oder Überlieferung vom Orient her erhalten haben. Daß sie nämlich die Elemente ihrer materiellen Zivilisation und die Anfänge der Kunsttätigkeit von dorther haben, kann nicht mehr bezweifelt werden. Und wenn Thales aus Milet (um 600 v. Chr.), den die Griechen als ihren ersten Philosophen aufführen, zugleich als Urheber der Geometrie und Astronomie bezeichnet wird, so hatte er, wie überhaupt die Griechen hierin, wahrscheinlich Traditionen aus den orientalischen Kulturstaaten, wo praktische Meßkunst namentlich in Ägypten geübt, Maß- und Gewichtssysteme in Babylonien ausgebildet waren, und astronomische Beobachtungen in Verbindung mit astrologischen Deutungen lange üblich gewesen. Bei den Griechen wurde nun alles das aus den praktisch-technischen und abergläubischen Beziehungen mehr losgelöst, die Gegenstände wurden um ihrer selbst willen untersucht aus bloßer Wißbegierde. In der Philosophie eröffnet Thales die Reihe der Monisten, wie man jetzt sagt, als könne man gar nicht anders denken, als daß alles in der Welt Umwandlung eines einzigen Stoffes sei. Diesen Urstoff, diesen

Thales.

Anfang (Prinzip), wie man bald sagte, sah Thales im Wasser, wie man neuestens gemeint hat, in Übereinstimmung mit babylonischen und ägyptischen Vorstellungen, die an Überschwemmungsbeobachtungen anknüpften. Früher noch hat Curtius darauf hingewiesen, daß um Milet viele Versteinerungen in den Gebirgen angetroffen werden. Schon Aristoteles war, da Thales nichts geschrieben hatte, auf Vermutung angewiesen und hat gemeint, Thales sei von der Betrachtung der lebenden Wesen auf seine Ansicht gekommen: die Nahrung von allem und der Same von allem sei feucht, also Bestand und Entstehung des Lebendigen an das Flüssige gebunden. Thales hat nun, wie es scheint, das Leben auf alles ausgedehnt, mindestens schrieb er dem Magnetstein eine Seele zu, weil er das Eisen bewege, und es ist nach ihm „alles voller Götter", wohl im Sinn von Bewegungskräften übermenschlicher Art. Das Einzige, was wir mit Sicherheit entnehmen können aus diesen zuverlässigsten Berichten über Thales, ist, daß ihm der Monismus in der Weltauffassung ganz selbstverständlich erschien, daß ihm Seele und Bewegungskräfte zusammenhängen, und daß aus irgendeinem Grunde das Wasser es war, aus dem alles sich entwickelt habe und in das alles sich zurückverwandeln könne oder werde.

Anaximander. Bei Anaximander aus Milet, einem jüngeren Zeitgenossen des Thales, der eine Schrift, noch in sehr dichterischen Ausdrücken, verfaßt hatte, sieht man schon etwas mehr ins Einzelne seines Weltverständnisses. Ihm war der Anfang (das Prinzip) das Unbegrenzte, ein körperlich unbestimmter Stoff, aus dem die Gegensätze von warm, kalt usw. hervorgehen durch Ausscheidung, und der unbegrenzt ist, weil er sich sonst in der Erzeugung der Dinge erschöpfen würde. Zunächst schied sich aus das Warme und Kalte, aus beiden entstand das Feuchte, aus diesem sonderte sich die Erde, die Luft und der Feuer-

kreis ab, von dem wir nur Feuerringe (Sterne) sehen, weil die Luftmassen der Erde gegen die Feuersphäre dringen. Er hatte viele astronomische Lehren. Die Erde schwebt, von nichts gehalten, ruhend wegen des gleichen Abstandes von allem, ihre Gestalt sei zylinderförmig oder einer Säule ähnlich. Unter Einwirkung der Sonne hat sich die Erde aus dem Flüssigen herausgebildet. Die ersten Tiere sind im Flüssigen entstanden, „von dornigen Rinden umgeben". Hier kann man kaum zweifeln, daß die Versteinerungen um Milet ihn auf beides geführt haben. Die dornigen Rinden sind etwa die Schalen von Seetieren, und da diese im Land gefunden wurden, mußte das Land einst Meer gewesen sein. Anaximander fährt fort: „mit der Zeit seien die Tiere auf das Trockene gegangen, die Rinde sei weggebrochen und so hätten sie weiter gelebt. Dies steigert er dahin: auch die Menschen seien zuerst in Fischgestalt geworden; als sie so weit entwickelt gewesen, daß sie sich selbst helfen konnten, seien sie an das Land geworfen". Ob hier mythologische Vorstellungen asiatischer Völker eingewirkt haben, die als Erinnerungen an vergangene Zeiten genommen wurden, kann gefragt werden; „der Gott Dagon wurde in Fischgestalt gebildet"; aber daß Anaximander orientalischen Vorstellungs- und Gefühlsweisen zugänglich war, beweist die nur von da aus verständliche Auffassung, die er so ausdrückte: „woraus die Seienden ihr Entstehen haben, darein findet auch ihr Vergehen statt nach der Notwendigkeit, denn sie geben Buße und Strafe für die Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit". Er nahm aber unendlich viele Welten an, nacheinander in der Zeit, diese Welten oder Weltkörper galten ihm als die himmlischen Götter.

Orphiker.

Als altgriechisch gilt jetzt der orphische Unsterblichkeits- und Vergeltungsglaube. In der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts verbreiteten sich orphische Sekten in griechischen Ländern. Sie hatten eine bestimmte Lehre.

Dionysos-Zagreus, Sohn des Zeus und der Persephone, wird in Stiergestalt von den Titanen zerrissen und verschlungen. Sein gerettetes Herz wird von Zeus verschluckt, um aus ihm den guten Dionysos hervorzubringen. Aus der Asche der blitzzerschmetterten Titanen entspringt das Menschengeschlecht. Die Menschen sind eine Mischung von Titanen und Dionysos. Askese ist Grundbedingung des frommen Lebens, das Höchste in dieser Asketik ist Enthaltung von Fleischnahrung. Wir werden später sehen, daß in mancher Philosophie bei den Griechen etwas von orphischer Gefühlsweise sich einmischt und so der Neuplatonismus, die letzte Philosophie der Griechen, von lange her vorbereitet war.

Anaximenes. Bei Anaximenes (aus Milet um 500) sieht man die Methode seines Philosophierens mit voller Klarheit. Er geht aus von einer Beobachtung, die er dann nach zwei Seiten im Denken fortsetzt. Hauchen wir mit geschlossenem Munde, so wird die Luft verdichtet und es ensteht Kälte; hauchen wir mit offenem Munde, so wird die Luft dünn, das ist das Warme. Noch mehr verdünnt wird die Luft Feuer, noch mehr verdichtet Wind, Gewölk, Wasser (Regen) und sodann Erde, weiter Steine und aus diesen Elementen das Übrige. Die Luft war ihm zugleich das geistige Element, unsre Seele sei Luft (wohl wegen des Atmens). Die Luft war ihm unendlich, in ewiger Bewegung.

Bei allen drei ältesten griechischen Philosophen können wir uns leicht hineinversetzen, daß sich ihnen Wasser zu Luft umzuwandeln schien in der Verdunstung desselben, und wie Luft an der Erde sich manchmal entzündet (in Solfataren), so mochten Licht und Sterne ihnen bloß verdünntere Luft scheinen. Daß Wasser fest wurde, lag im Eis vor, aber daß es Erde wird, war das nicht verwunderlich? Und doch ist es erst Ende des 18. Jahrhunderts dem deutsch-schwedischen Chemiker Scheele gelungen,

dieser Umwandlung den wissenschaftlichen Charakter zu entziehen. Immer hatte man wieder scheinbar ganz sicher beobachtet, daß aus Wasser, reinem Wasser, erdige Bestandteile sich niederschlugen. Scheele beobachtete gleichfalls, daß in einer Glasröhre mit reinem Wasser erdige Bestandteile sich fanden, aber er wog nun die Glasröhre vor und nach dem Wasser, und da fand sich, daß die Glasröhre um soviel an Gewicht verloren hatte, als die erdigen Bestandteile wogen. Damit war die Umwandlung von Wasser in Erde wissenschaftlich aufgegeben.

Pythagoreer.

So selbstverständlich dieser älteste Monismus sich vorkam, so war er nicht die einzige philosophische Denkweise des 6. Jahrhunderts. In Pythagoras und den Pythagoreern tritt uns eine durchaus dualistische Auffassung entgegen, deren Grundgefühl in der späteren griechischen Philosophie durchaus vorwog. Bei den Pythagoreern lassen wir Seelenwanderung und Dämonenglauben ganz beiseite, sie kamen ihnen nicht aus ihrer Philosophie, sondern sofern sie zugleich ein kultischer Verein waren. Pythagoreisch-orphische Mysterien erhielten sich in Unteritalien und gewannen Verbreitung. Sofern nach Pythagoras die Mitglieder seines Bundes sich besonders mit Mathematik, Musik und Gymnastik beschäftigen sollten, ist anzunehmen, daß er der Mathematik eine versittlichende Wirkung zuschrieb, was auch Pestalozzi tat. In der Mathematik großgenährt, glaubten nach Aristoteles die Pythagoreer in der Arithmetik viele Ähnlichkeiten mit dem zu bemerken, was ist und geschieht. Außerdem sahen sie noch die Eigentümlichkeiten und Verhältnisse der musikalischen Harmonie in den Zahlen. Daher entstand ihnen die Ansicht: Die Elemente der Zahlen sind die Elemente der Dinge, das ganze Weltgebäude ist Harmonie und Zahl. Um die Dinge kennen zu lernen, mußte man also die Zahlen betrachten. Die Elemente

der Zahl sind das Gerade und Ungerade; das Ungerade ist Grenze oder Begrenzendes, dagegen das Gerade ist das Unbegrenzte, weil es sich durch 2 in gleiche Teile zerlegen läßt. Das Eins gehört zu beiden, denn zum Geraden gesetzt, macht es ungerade, zum Ungeraden gesetzt, macht es gerade. Das Gerade, auch wenn vom Ungeraden begrenzt, gibt dem Seienden die Unbegrenztheit. Dem Unbegrenzten gehört das Übel an, dem Begrenzten das Gute. Auf die Seite des Unbegrenzten stellten Manche auch das Viele, das Dunkel, das Bewegte, das Weibliche, das Linke; auf die Seite der Grenze das Eins, das Licht, das Ruhende, das Männliche, das Rechts. Manche bildeten noch weitere Gegensätze wie unten und oben, vorn und hinten. Die Zahl selbst rechneten sie nur bis 10; was über 10 war, galt bloß als Wiederholung. Die Zehnzahl ist vollkommen und faßt alle Beschaffenheiten der Zahlen in sich. Mit der Vierzahl ist es ähnlich; sie ist die erste Quadratzahl und zusammengezählt mit den voraufgehenden Zahlen macht sie die Zehnzahl aus.

Daß sie von dieser Zahlenlehre Anwendung auf die Geometrie machten, zeigt, daß nach ihnen der Begriff der Linie aus der Zweizahl besteht, aber auch andere Begriffe definierten sie durch Anschluß an die Zahl. Die Gerechtigkeit war ihnen Quadratzahl, weil auf beiden Seiten bei ihr Gleiches steht oder stehen soll (was einer getan, soll er wieder leiden). Die Hochzeit ist Fünfzahl, denn $5 = 3 + 2$ ist die Verbindung der ersten männlichen mit der ersten weiblichen Zahl.

Mit Benutzung dieser Lehren dachten sie sich die Weltbildung so: Von der Ureins wurde das Nächste des Unbegrenzten angezogen und durch das Eins begrenzt. So bildete sich das Weltall als eine Kugel. Das Ureins ist die Mitte des Weltalls, das Zentralfeuer, die Hestia, die Wache des Zeus. Das Feuer ist nämlich wertvoller als die Erde, darum gebührt ihm die geehrtere Stelle,

die Mitte. Um das Zentralfeuer bewegen sich zehn Himmelskörper; am fernsten von der Mitte der Fixsternhimmel, dann die fünf damals bekannten Planeten, weiter Sonne, Mond, Erde. Dies sind neun. Die Vollkommenheit verlangt aber zehn; es gibt noch eine Gegenerde, die unserer Erde gegenüber liegt und sich um die Weltmitte, der Erde folgend, bewegt. Sie wird von uns nicht gesehen, weil der Erdkörper uns daran hindert, und wegen der Gegenerde sehen wir auch das Zentralfeuer nicht. Die Erde selbst bewegt sich als einer von den Sternen um die Mitte und bewirkt durch ihre Lage zur Sonne Tag und Nacht. Nach der Erde kommt der Mond, dann die Sonne usw. Sonne, Mond und Sterne bewegen sich mit ungeheurer Geschwindigkeit; dabei entsteht notwendig ein gewaltiger Ton. Diese Geschwindigkeiten haben in Folge der Abstände die Verhältnisse von Symphonien; daher sind die Töne der im Kreis sich bewegenden Sterne harmonische (Sphärenharmonie). Wir hören diese Töne nicht, weil wir sie von Geburt an gewöhnt sind, wie ja auch den Bewohnern der Schmiede das Hämmern nicht mehr bemerklich wird.

Der Umkreis der Welt ist wieder Feuer. Jenseits desselben liegt das Unbegrenzte und der unbegrenzte Hauch. Aus dem Unbegrenzten wird eingeführt in die Welt ihr Atem, die Zeit und das Leere, welches die Plätze der einzelnen Dinge immer begrenzt. Einige hielten die Kometen für einen Planeten, der aber immer nur nach längerer Zeit erscheine.

Die Seele ist Harmonie; nach Einigen waren die Seelen Sonnenstäubchen, welche in der Luft herumfliegen.

Das ist, was man, Aristoteles folgend, als die Philosophie der Pythagoreer bezeichnen kann. Außer den Beobachtungen zur Zahlenlehre liegt hier die Ahnung vor, daß die Zahl von maßgebender Bedeutung in der

Welt sei; noch mehr beherrschen sie gewisse Wertgefühle, den Zahlen und den Dingen gegenüber, welche ja nach ihnen aus Zahlen bestehen. Daß nämlich im Sittlichen und in der Natur das Wertvolle im Maß und in der Begrenzung bestehe, ist bei ihnen aus der griechischen Volksüberzeugung hervorgegangen („Nichts zu viel", „Maß ist das Beste"; die olympischen Götter halten Titanen und Giganten = unbändige Naturkräfte gebändigt) und ist griechische Überzeugung geblieben. Daß im Menschen und in der Natur ein Element des Maßlosen sei, welches von Gott in der Naturordnung gleichsam überwunden gehalten werde, und im Menschen durch Vernunft und Bildung stets neu zu überwinden sei, wird sich auch als Überzeugung des Plato und Aristoteles herausstellen. Philosophen, die durch die Wertgefühle im Hintergrund ihrer Lehren wirken, werden uns bis zur Neuzeit wiederholt begegnen; die Pythagoreer sind das erste Beispiel dazu.

Alkmäon. Alkmäon, ein Arzt aus Kroton, ein jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras, erklärte das Gehirn für den Mittelpunkt der Empfindungen, denn dorthin führten aus den Sinneswerkzeugen Wege, Gänge. Von dem Nicht-sinnenfälligen haben nach ihm die Götter allein deutliche Erkenntnis, als Menschen haben wir bloß Vermutung darüber. Es konnte also in der Nähe der Pythagoreer und unter Anregung durch sie sehr reelles Wissen aufkommen.

Eleatische Philosophie. Die erste Anregung zur eleatischen Philosophie ist ausgegangen von Xenophanes, einem Dichter aus Kleinasien (6. Jahrh.), der sich im Alter in Elea in Unteritalien niederließ. Auf ihn geht die Formel zurück, daß Alles Eins sei. Dies Eine war ihm Gott. Wie er das genau meint, darüber hatte er sich nicht näher erklärt. Man kann in ihm auch das erste Aufdämmern kritizistischer Philosophie sehen, denn nach seinen poetischen Fragmenten weiß das Gewisse über die Götter und Dinge

kein Mensch; träfe jemand selbst das vollkommen Richtige in seiner Behauptung, so weiß er dies doch selbst nicht; Meinung (subjektive Überzeugung) herrscht in allem. Mit andern Worten: wir haben immer nur unsere menschliche Überzeugung von den Dingen, können der Dinge selbst (an sich) als Dinge nicht habhaft werden. Fries hätte das geradeso ausdrücken können. Skeptiker wollte Xenophanes damit nicht sein; es gibt Forschung und einen Fortschritt, mit der Zeit erkennen die Menschen durch Forschung die Wahrheit besser. Einen solchen Fortschritt will er selbst bringen mit der Lehre, daß die Götter nicht geworden sind, so wenig wie sie sterben. Ein Gott ist der größte; das Beste kann nur eines sein. Dieser Eine Gott sieht ganz (nicht bloß wie wir mit einem Teil von uns), denkt ganz, hört ganz, unbewegt bleibt er in dem nämlichen Orte und ohne Anstrengung schüttelt er alles mit dem Gedanken seines Geistes. Offenbar ist Xenokrates bestrebt, Gott als Geist zu bezeichnen, und daß die Götter nicht sterben (nach griechischer Auffassung ihr Hauptmerkmal gegenüber den Menschen als Sterblichen), führte ihn wohl auf den Gedanken: sie sind Leben in sich, dann entfiel aber auch die Entstehung der Götter. Diese Entstehung gehörte zu den Vorstellungen der Menge und der Dichter, die nach Xenophanes ja auch den Göttern alle menschlichen Leidenschaften zuschrieben.

Aus diesen Anregungen heraus hat der Schüler des Xenophanes, Parmenides aus Elea (um 500), die eigentliche eleatische Philosophie gebildet, die im Gegensatz zu Sinnen- und Volkstradition sich auf die Vernunft berief und als obersten Satz proklamierte: das Seiende ist und es ist unmöglich, daß es nicht ist. An diesem Satz muß man festhalten und nichts von dem Seienden aussagen, was mit dem „ist" nicht stimmt. Daher ist von dem Seienden ausgeschlossen alles Werden, alles Entstehen und Ver-

gehen, denn Werden schließt stets ein Nichtsein ein, was wird, ist ja noch nicht, das Seiende aber ist seiend und in keiner Weise nichtseiend. Weiter sind vom Seienden ausgeschlossen alle Arten der Veränderung und Bewegung, denn diese schließen immer ein Werden ein, das Seiende aber ist nur. Als frei von Werden und Veränderung ist das Seiende unentstanden und unvergänglich, unbewegt, unteilbar, also ganz auf einmal und ganz sich ähnlich. Dies sind die direkten Bestimmungen, abgeleitet aus dem Urteil: das Seiende ist. Parmenides argumentiert aber auch noch indirekt. Entweder ist das Seiende, oder es ist nicht. Das letztere ist unwahr, also gilt jenes. Das Seiende kann aber nicht entstanden sein, aus Nichtseiendem ist ein Entstehen nicht denkbar, welche Notwendigkeit hätte es auch früher oder später dazu bringen sollen? Aus Seiendem aber kann nichts werden, außer ihm selbst. Ein Wachsen des Seins gibt es nicht; das Seiende ist ganz sich ähnlich, es ist nicht etwas mehr an ihm Sein oder weniger, entweder ist das Sein ganz oder gar nicht. Dies Seiende ist das Volle, die raumerfüllende Masse; Parmenides vergleicht es einer schön gerundeten Kugel.

So ist das Seiende nach der Vernunft, so ist es in Wahrheit. Wenn dagegen die Sinne ein Vieles, Veränderliches, Bewegtes etc. zeigen, so ist das Schein. Gleichwohl behandelt Parmenides diesen Schein wie eine Art Realität und lehrt darüber: das All besteht aus Licht und Nacht, das Licht entspricht dem Seienden, die Nacht dem Nichtseienden. Auch Feuer und Erde soll er die Gegensätze genannt haben. Von den konzentrischen Kreisen, aus denen das Weltgebäude besteht, sind der äußerste und der innerste reines Feuer; die mittleren, gemischt aus dem Feuer und dem Dunklen, sind der Sitz der Gottheit, die alles lenkt; als den ersten von allen Göttern ersann sie den Eros, ihre gewaltige Macht zeigt sie in der Erzeugung. Im Menschen ist die Beschaffen-

heit der Glieder dasselbe, was denkt; je nachdem Licht oder Dunkel überwiegt, ist der Verstand ein anderer; alles Seiende hat eine Art Erkenntnis; der Tote empfindet noch das Kalte und das Schweigen.

Man kann des Parmenides Gedanken sich so mit Xenophanes vermitteln: wie dieser aus dem Nichtsterben der Götter die Folgerung zog, daß sie Leben in sich seien, also auch nicht entstanden sein konnten, so faßt Parmenides Sein, das doch angenommen wird von Allen, im prägnanten Sinne, und dann ergibt sich ihm nach formal-logischen Regeln, die er preßt (Sein ist Sein, also nicht Nichtsein, also nicht Werden, es gibt keinen Grund das Sein entstanden zu denken früher oder später), seine Ausrechnung. Aber warum hat er, der doch auch für den Schein eine nähere Auslegung suchte, allerlei Beobachtungen folgend, warum hat er sich nicht gesagt: wenn es nur ein Sein gibt, so muß der Schein doch wieder in diesem entstehen. Das erklärt sich aus dem, was überliefert ist, daß die alten Eleaten wegen ihres frommen und sittenreinen Wandels sehr geachtet waren. Es ist in ihnen der Zug, der in Plato und im Neuplatonismus so stark hervorbrechen wird, ein Zug aus der Buntheit und Bewegtheit der Sinneswelt in etwas Ewiges und Unveränderliches. Sobald sie diesem Gefühl argumentierend Genüge getan, beruhten sie in dem Gefundenen, gerade wie wir bei der indischen Vedantaphilosophie etwas Ähnliches finden werden, nach der es bloß einen Allgeist gibt und alles Einzelne und Nichtgeistige Täuschung ist, die doch nur im Allgeist entstanden sein würde.

Was man dem Parmenides an Einwürfen entgegenstellte, kann man sich aus dem abnehmen, wie der Schüler desselben, Zeno aus Elea (im 5. Jahrh., aber älter als Sokrates), seinem Lehrer zur Hilfe beibrachte. Die Welt des Vielen, Bewegten, Veränderlichen ist die Welt unseres Lebens, ihr gegenüber konnte des Parmenides Sein ein

Traumbild erscheinen. Zeno nun getraut sich von der angeblichen Sinneswirklichkeit zu zeigen, daß sie, so genommen wie man sich sinnlich auf sie berufe, mit dem Denken, das man nicht leugnen könne, nicht faßbar zu machen sei: 1. Ein Scheffel Hirse soll nach der Sinneswahrnehmung beim Herabfallen einen Ton hervorbringen, dann müßte aber auch Eine Hirse und der tausendste Teil einer Hirse einen Ton hervorbringen. 2. Alles nach den Sinnen Seiende ist in etwas; was in etwas ist, ist in einem Raum; dieser Raum als sinnenwirklich müßte also selbst wieder in einem andern Raum sein und so fort ohne Ende. 3. Gäbe es viele Seiende, so müßte jedes einzelne derselben entweder größenlos sein oder unendlich groß, was beides mit der Sinneswahrnehmung in Widerspruch steht. Als streng eins würde jedes Seiende unteilbar, also größenlos sein, was der Sinneswahrnehmung entgegen ist. Als mit Größe gedacht würde aber jedes Seiende nach der Geometrie ohne Ende teilbar sein, also selbst aus unendlich vielen Größen bestehen müssen, was wieder gegen die Sinneswahrnehmung ist. 4. Bewegung ist nicht denkbar zu machen; denn gäbe es Bewegung, so müßte das sich Bewegende in endlicher Zeit unendliche Raumpunkte durchlaufen, da der Raum, auch der kleinste, nach der Geometrie unendlich teilbar ist. Die Bilder, in welche Zeno seine Einwände gegen die Denkbarkeit der Bewegung brachte, Achilles kann die Schildkröte nie einholen, der fliegende Pfeil ruht, die halbe Zeit ist gleich der doppelten, dürfen wir übergehen, da das Angeführte genügt, um zu erklären, warum die Argumente Zenos bis auf die neueste Zeit Eindruck gemacht, und einige dieser Bilder selber Einwendungen ausgesetzt sind.

Der letzte der großen Eleaten, Melissos von Samos (Mitte des 5. Jahrh.), zeigt, daß man als Eleate auch schwach im Argumentieren sein konnte. Es gibt nach ihm ein Sein; „wie käme man sonst dazu, von einem

solchen zu reden; alles Reden und Denken bezieht sich immer auf ein Sein". Wir würden sagen, Melissos geht vom common sense aus, oder, wie Aristoteles sich ausdrücken würde, von den Endoxa, von dem, was in der gewöhnlichen Meinung, ohne tiefere Untersuchung, als wahr angenommen wird. Dafür, daß dies Sein ewig, ohne Anfang und Ende sei, beruft sich Melissos darauf, daß das Gegenteil undenkbar sei, er behauptet also von allem Sein, was nur etwa so ausgedrückt werden müßte: nicht alles Sein kann erst entstanden sein. Dies ewige Sein, weil ohne Anfang und Ende, ist nach Melissos ebendamit von unendlicher Größe; diese Folgerung aus der zeitlichen Anfangs- und Endlosigkeit auf die unendliche Größe hat Aristoteles mit Recht schwer getadelt; es kann etwas ewig sein, ohne überhaupt Größe zu haben. Erst aus der unendlichen Größe schließt Melissos auf die Einheit des Seins, denn „zwei Unendliche kann es nicht geben; als verschieden müßten sie voneinander getrennt sein, also Grenzen gegeneinander haben, wären also nicht unendlich". Interessant ist, daß Melissos argumentiert: „auch dem Schmerz ist das Sein entnommen; hätte es Schmerz, so müßte es seiner Einheit wegen ganz Schmerz sein, so etwas könnte aber nicht ewig sein". „Wären die Sinneswahrnehmungen wahr und richtig, so müßte das Wahrgenommene sich nicht verändern, sondern so bleiben, wie und wo es uns zuerst erschien. Dann wäre es nämlich entsprechend dem Begriff des Seienden. Die Veränderung zeigt die Unwahrheit der Sinnesdinge, denn da geht das Seiende verloren und das Nichtseiende wird, was beides vor dem Denken unmöglich ist." Diese Argumentation zeigt, worauf es den Eleaten ankam: ewiges unveränderliches Sein, und dies konnte nicht Schmerz sein. In dem Gedanken eines solchen war ihr Denken und ihr Gefühl zugleich beruhigt.

Bis hierher waren alle Lehren der betreffenden Männer

zu berücksichtigen, weil man aus ihnen ersehen kann, wie Wissenschaft und Philosophie in ersten Anfängen bei den Griechen sich entwickelten. Zur Wissenschaft gehören die Einzelauffassungen aus der Erfahrung bei allen diesen Männern, die Beobachtungen über Zahlen bei den Pythagoreern, das mächtige Gefühl vom Denken bei den Eleaten und seine Verwendung zur Kritik der Erfahrung, d. h. der Sinneserscheinungen selber. Zur Philosophie gehört der Zug, der bei allen ist, etwas Sicheres aufzustellen und mit diesem eine Gesamtweltansicht zu geben. Dies Sichere aber ist bei diesen Männern verschieden: bei den erstbehandelten die Transformation eines Urelementes in die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, bei den Pythagoreern die Zahlenauffassung der Dinge verbunden mit Wertgefühlen, die sich ihnen an die Zahlen anschlossen, bei den Eleaten das Denken im Unterschied von den sinnlichen Erscheinungen mit der Richtung des Denkens auf etwas Ewiges und Unveränderliches, vor dem die Erscheinungen zu bloßem Schein, d. h. zu einem Nichtseienden gemacht werden, ohne daß man sich um die Herkunft dieses Scheines selbst kümmert. Es sind also von Anfang an ganz verschiedene Richtungen des Philosophierens, und jede tritt, als müßte das nur so sein, mit genialer instinktiver Sicherheit auf. Von jetzt an können wir uns mehr an den Wissensbegriff als solchen halten, nur so, daß die Einzellehren, worin seine Eigentümlichkeit besonders hervortritt, bemerklich zu machen sind.

Heraklit aus Ephesus, um 500, erwähnt den Pythagoras und Xenophanes mißbilligend, bleibt dabei, daß alles Transformation eines Urelementes sei, und hebt dabei hervor, daß alles in ewiger Bewegung und Veränderung sei, und daß es kein beharrendes Sein gäbe. Diesem Werden zugrunde liegt das Feuer, das heißt ein warmer Hauch, dem die menschliche Seele verwandt

ist. Aus dem Feuer wird nach Maß (das heißt gesetzlich) Wasser, aus dem Wasser Erde und rückwärts wieder Erde zu Wasser und Wasser zu Feuer. Wegen der beständigen Veränderung sind die beiden Wege der Verwandlungen einer. Die Sonne z. B. bildet sich während der Nacht aus den Dünsten des Meeres immer neu. Durch das unaufhörliche und rasche Werden sind die Gegensätze eins, Leben und Tod, Wachen und Schlafen, Alter und Jugend, Licht und Dunkel, indem jederzeit dieses aus jenem und jenes aus diesem wird. Aus dem Übergang der Gegensätze ineinander entsteht der schönste Einklang, die Harmonie. In diesen Gegensätzen schwingt das Eine, das allem Werden zugrunde liegt, auf und nieder. Daher ist der Gegensatz, der Streit und Krieg, Vater und König und Herr. Der homerische Vers, der den Streit aus der Götter- und Menschenwelt wegwünscht, wünscht die Welt selbst weg. Es findet eine periodische Auflösung der Welt in das Feuer statt. Im Feuer ist auch Seele, Vernunft, Überlegung. Die menschliche Seele wird aus Luft und Licht außer uns durch die Sinne und das Atmen ergänzt. Im Atmen ziehen wir die allgemeine Weltvernunft in uns ein. Manche Menschen werden nach dem Tode Heroen, Wächter der Lebendigen und der Toten. Im Leben der Menschen sind auch Gegensätze, erst die Krankheit macht die Gesundheit süß, erst der Hunger die Sättigung, die Ermüdung das Ausruhen. Augen und Ohren helfen wenig bei unverständiger Seele. Um Wahres zu behaupten, muß man dem Weltgesetz folgen. Als eine Art Motto Heraklits kann gelten sein Wahlspruch: Ich habe mich selbst gesucht.

Dies Suchen muß Heraklit, in dem Wechsel der Vorstellungen und Stimmungen, das Werden als das Bleibende gezeigt haben, und doch mit einer gewissen Freude daran (Harmonie der Gegensätze). Werden als der Grundzug

der äußeren Erscheinungen war schon bei Thales, Anaximander und Anaximenes, er hat die Schnelligkeit und den Übergang der Gegensätze in einander dazugetan. Durch die Einheit der Gegensätze entsteht Harmonie (hohe und tiefe Töne in der Musik). Spielende Werde- und Lebenslust ist der Sinn Gottes und der Welt. „Die Ewigkeit ist wie ein Kind, das mit Steinen Brett spielt."

Der Eindruck des Heraklit auf die Griechen war ein nachhaltiger, die ewige Veränderung der Dinge erschien nach ihm als das Leben Gottes selbst, die Gegensätze nicht feindlich, sondern wie in der Ästhetik als belebend. In der Neuzeit werden uns in Giord. Bruno, in Schellings Naturphilosophie, in Goethe verwandte Denkweisen und Stimmungen begegnen.

Hatten die Eleaten das beharrende Sein für allein wirklich gehalten, Heraklit das Werden, so kommen jetzt eine Reihe von Männern, welche sowohl ein Sein als das Werden anerkennen, beide aber so verbinden, daß das Werden eine immer andere Ordnung des Seienden oder der Seienden ist. Bei Empedokles, Anaxagoras, Demokrit treffen wir formal diese Grundauffassung. Empedokles aus Agrigent, geb. um 500, erklärt zu oberst, daß was die Menschen Entstehen und Vergehen nennen, bloß Mischung und Trennung des Gemischten ist, Seiendes muß allem zugrunde liegen. Diesen Satz wird er gewiß teils den Eleaten verdanken, teils wohl aber auch Beobachtungen bei genauer Betrachtung der nächsten Sinneserscheinungen. Daß er Feuer, Wasser, Luft, Erde als die seienden, in sich unveränderlichen Urstoffe bestimmte, beweist allerdings einen großen Scharfblick, denn mit diesen als Elementen, freilich in der aristotelischen Auffassung derselben, kam man ja Jahrtausende aus. Nach Empedokles hat z. B. die Mischung der Knochen ein bestimmtes Maß dieser Elementarstoffe, nämlich 4 Teile Feuer, 2 Teile Erde, je einen Teil Wasser

und Luft. Daß die Knochen verbrennbar sind, bewies ihm, daß latentes Feuer in ihnen ist, die Aschenreste zeigten die Erde in ihnen an, die Feuchtigkeit beim Anfühlen das Wasser, der Dunst beim Verbrennen die Luft. Daß die Elementarstoffe bald zusammentreten, bald auseinandertreten, geschah nicht durch diese selbst, sondern es gab gesonderte trennende und einigende Mächte, Liebe und Haß oder Zank. Diese Vereinigung und Trennung ist unaufhörlich, die Elemente selbst bleiben dabei unverändert. Herrscht die Liebe vor, dann wird alles eins, es gestaltet sich die Kugel des Weltalls, ringsum der Ruhe sich freuend, der Streit hat sich an die Grenzen des Sphäros zurückgezogen; aber der Streit regt sich wieder, die Elemente trennen sich, da eilt die Liebe ihnen nach zu neuen Vereinigungen. Der Wechsel von Einigung und Trennung ist ein periodischer.

Hier sind die Gefühlsweisen mannigfach, es herrscht nicht eine allein wie bei den Eleaten, Heraklit. Empedokles hat einen stark theoretischen Zug; lang war es dunkel, wie er darauf kam, was schon Aristoteles ägrierte, daß die organischen Wesen sich nicht auf einmal gebildet hätten, sondern erst ihre Teile, Arme für sich, Kopf für sich etc. Diese vereinigte dann die Liebe und das Zusammenpassende blieb dauernd, das Nichtzusammenpassende verging. Er berief sich dafür auf Gebeine von Riesen. Seitdem festgestellt ist, daß in Sizilien fossile Nilpferdknochen vorkommen, darf man annehmen, daß diese ihn auf jene Vorstellung brachten. Das Auge erklärte er für eine Laterne, d. h. ein Licht in einer durchscheinenden Haut; die Alten ließen ja oft einen Lichtstrahl aus dem Auge ausgehen auf den Gegenstand. Er wirft die Frage auf, wie es eigentlich komme, daß wir die Dinge erkennen, und beantwortet sie dahin, weil wir selbst sie sind; das Wasser außer uns erkennen wir durch das Wasser in uns, Gleiches mit Gleichem. Er

hat also den Elementarstoffen auch Seelisches beigelegt, wie er ja auch aus den vier Elementen die Götter bestehen ließ, „die langlebenden, an Ehren ausgezeichneten".

Anaxagoras.

Anaxagoras aus Klazomenae, geb. um 500, lebte lange Zeit als Freund des Perikles in Athen, entwich von dort vor der Anklage auf Atheismus und starb in Lampsakos. Vergehen und Entstehen ist Auseinandersichtung und Zusammensichtung seiender Dinge oder Ursamen. Diese selbst sind ewig, unveränderlich, unendlich viele, nicht sinnlich wahrnehmbar, ebenso mannigfach von Qualität, als es überhaupt verschiedene Qualitäten gibt: „wie sollte aus dem Nichthaar Haar, aus dem Nichtfleisch Fleisch werden?" In ihrer Gesamtheit können die Urdinge weder vermehrt noch vermindert werden. Jedes sinnlich wahrnehmbare Ding besteht aus kleinsten, aber nicht notwendig unteilbaren, unter sich überwiegend gleichen Teilen, so Wasser aus Wassertropfen, Gold aus Goldkörnern etc. Es sind aber in jedem Ding aus überwiegend gleichen Teilchen auch andere darunter.

Hier ist das Eigentümliche, daß er sich diese qualitative Verschiedenheit als ein Letztes und Ursprüngliches denkt, wie sollte Fleisch aus Nichtfleisch werden? Er kann sich Übergänge verschiedener Qualitäten nicht denken, also sind sie ursprünglich. Daß es kein reines Gold, kein reines Wasser gibt, beruht wohl auf Beobachtung. Er folgert daraus, daß ursprünglich die Ursamen alle zusammen, ungeschieden waren. In Bewegung und die jetzige Ordnung kamen sie durch die Vernunft. Die Vernunft erkannte alle Trennungen und Vereinigungen, alles, was war, sein wird und ist, ordnete die Vernunft durch die Bewegung, die der Geist, die Vernunft, von einem Punkte anfing, seine Bewegung geht noch immer von da auf mehreres. Der Geist ist unendlich, von sich aus mächtig, mit nichts vermischt, allein für sich; wäre er mit den Dingen vermischt, so wäre er ihrer nicht mächtig.

„Der Geist des Anaxagoras" soll augenscheinlich Gott sein, dieser als erkennend und die Ursamen bewegend. Man hat wohl daran gedacht, einen Einfluß jüdischer Propheten auf ihn, durch Kleinasien vermittelt, anzunehmen, aber dann müßte es ein Einfluß aus der Zeit sein, wo man etwa den Eingang des ersten Buches Mosis so verstand: „Im Anfang, da Gott Himmel und Erde gestaltete, da war die Erde wüste und leer und Finsternis war auf dem Urmeer (Thehom), und der Geist Gottes brütete über den Wassern, da sprach Gott." Schöpfung im späteren Sinne war das nicht und die Vorstellung im einzelnen stimmt nicht überein. Eine Herleitung von außen ist aber gar nicht angezeigt. Nach den Pythagoreern war die Ureins das gestaltende Prinzip der Welt, bei Xenophanes ist ein göttlicher Geist der höchste, bei Empedokles sind Liebe und Haß selbständige geistige Mächte, vorbereitet war also die „Vernunft" des Anaxagoras durchaus. Dem Plato und Aristoteles erschien Anaxagoras mit seinem „Geist" gegenüber den gleichzeitigen und früheren Philosophen wie ein Nüchterner unter Trunkenen, aber er tat ihnen mit Erkennen der möglichen Vereinigungen und Trennungen und ihrer Bewirkung nicht genug, er sollte unter den ungleichen Vereinigungen die jedesmal nach Beschaffenheit der Ursamen beste aussuchen, also nach Zwecken verfahren, was er nach ihrer Meinung nicht grundsätzlich ausgeführt hat.

Wie sehr Anaxagoras Beobachtung als Ausgangs- und Stützpunkte seiner Ansichten suchte, geht daraus hervor, wie er einen in seiner Zeit vorgekommenen Herabfall von Meteorsteinen als Beispiel anwendete. Er schloß daraus, daß die Sterne Steinmassen sein müßten, und bildete sich daraus die Vorstellung: Bei der Trennung des ursprünglichen Zusammen der Urdinge trat das überwiegend Gleiche zusammen zur Erde unten, zum Äther (Blau des Himmels) oben. Die erste Gewalt der Bewegung

war sehr groß, durch sie wurden Steinmassen von der Erde losgerissen, im Äther glühend geworden sind sie die Sterne und die Sonne, welche letztere er ausdrücklich mit einer glühend gemachten Stein- oder Eisenkugel verglich, wie sie bei Folterung von Sklaven benutzt wurden. Diese Auffassung trug ihm die Anklage auf Gottlosigkeit ein, denn das Griechenvolk wollte sich seinen Gott Apollo mit den Sonnenrossen und dem Sonnenwagen nicht rauben lassen. Daß er das Belebende in Tieren und Pflanzen den „Geist" sein ließ, der ihnen aber in verschiedenem Maße mitgeteilt sei, ist uns bei seiner allgemeinen Trennung des Geistes von den Urstoffen nicht mehr deutlich. Dagegen beruht wieder auf Beobachtung die Behauptung, daß das Gleichwarme und Gleichkalte keine Empfindung errege. Er zog daraus den Schluß, daß das Gleiche nicht vom Gleichen leide.

Atomistik. Die Atomistik setzt gleichfalls seiende Elemente voraus und sieht das Werden in deren mannigfacher Umordnung. Leukipp soll zuerst die Atome erdacht, Demokrit, aus Abdera, zur Zeit des peloponnesischen Krieges lebend, soll die weitere Ausführung gegeben haben. Wenn Demokrit gesagt hat, die Wahrheit sei in einem tiefen Schacht oder Brunnen verborgen, so hat er damit gemeint, die gewöhnliche Sinneswahrnehmung sei dunkel, man müsse zur echten vordringen, die nach seinen Ausführungen ein geschärftes, gleichsam mathematisch-sinnliches Wahrnehmen ist. Er berief sich auf die Sonnenstäubchen (im Sinn des gewöhnlichen Lebens), diese sind unter gewöhnlichen Umständen nicht, unter besonderen aber wohl sichtbar. In ihnen sah er den Allsamen der Welt. Diese ersten Größen sind unteilbar (Atome), nicht qualitativ, sondern nur quantitativ voneinander verschieden. Das qualitativ Verschiedene könnte nicht voneinander leiden, das Gleiche wird von dem Gleichen bewegt. Ihm ist also das Ungleiche zugleich, das, was sich nichts angeht, man kommt

ja im Denken nicht von einem zum andern dabei, dagegen Gleiches macht sich im Denken miteinander zu tun (Schlüsse) und „immer führt den Ähnlichen zum Ähnlichen ein Gott“ (Homer). Wie man sich unendlich viele Gestalten nach Demokrit denken kann, so gibt es unendlich viele quantitative Unterschiede und die Atome sind unendlich an Zahl. Der Größe jedes Atoms entspricht sein Gewicht. Es gibt aber nicht bloß Atome, es gibt auch leeren Raum. Es gibt ja Bewegung, Bewegung ist aber nicht denkbar ohne leeren Raum. Das Volle kann kein Anderes in sich aufnehmen, sonst müßten sich unendlich viele Körper in demselben Raum befinden können. Ist die Stelle a voll und nimmt trotzdem noch b auf, so kann sie ebensogut c, d etc., kurz die ganze Welt in sich aufnehmen, was mit der sinnlichen Wahrnehmung streitet. Ein mit Asche gefülltes Gefäß nimmt fast ebensoviel Wasser in sich auf, als wenn es leer wäre. Das kommt von den leeren Räumen zwischen den Aschenteilchen, in diese tritt das Wasser ein. — Aus dem leeren Raume und den festen Atomen erfolgt die Bewegung von selbst. Es gibt nur drei wirkliche Unterschiede des Seienden, Gestalt, Ordnung, Lage, wie (nach Aristoteles) A verschieden ist von N durch Gestalt, AN von NA durch Ordnung, Z von N durch Lage. Die Atome tun und leiden untereinander durch Berührung. Treten sie zusammen, so machen sie Entstehen; treten sie auseinander, Vergehen. Wachstum geschieht durch Eintreten fester Teile in noch leere Stellen. Qualitative Änderung hängt ab von Lage und Ordnung. Alles geschieht dabei nach Grund und Notwendigkeit (eben der Beschaffenheit der Atome). Hierbei findet sich das quantitativ Ähnliche zu einander, leichter Sand am Meeresufer wird tiefer ins Land geweht, schwerer bleibt näher am Ufer. Wie aus denselben Wörtern sich eine Tragödie und eine Komödie zusammensetzt, so gestalten sich aus den

gleichartigen Atomen so verschiedene Dinge. Die Weltbildung kam so zustande: viele Atome, mannigfach an Gestalt und Schwere, stürzen im leeren Raum, die leichteren werden dabei zur Seite gestoßen; so entsteht eine Wirbelbewegung; die zusammenbleibenden bilden einen kugelförmigen Körper. Die Bewegung der Dinge im leeren Raum findet immer statt. Es gibt sehr mannigfache Welten, einige davon sind im Wachsen, andere im Vergehen. Wenn zwei Welten aneinanderstoßen, so zertrümmern sie. Die Sterne sind glühend geworden wegen ihrer schnellen Bewegung.

Bei der Seele hielt sich Demokrit an das Atmen und die Lebenswärme. Im Atmen stoßen wir Seelenatome aus und ziehen neue ein, daher dauert das Leben, solange wir atmen. Auf Grund der Lebenswärme bestehen Seele und Feuer aus denselben Atomen, den kugelförmigen, wie sie in den Sonnenstäubchen sichtbar sind. Diese können wegen ihrer Gestalt durch alles hindurchdringen und alles mit in Bewegung ziehen. In allen Dingen ist soviel Seele, als Wärmestoff in ihnen ist. Daher ist eine Art Beseelung allüberall verbreitet. Zur Entstehung der organischen Wesen gehört aber auch Feuchtigkeit, aus der feuchten Erde sind sie hervorgegangen.

Die Seelenzustände haften an einzelnen Organen: die Begierden an der Leber, der Zorn im Herzen, das Denken im Gehirn. Er scheint sich dafür auf Ohnmachtszustände berufen zu haben, die etwa mit Schwindelgefühlen im Kopf anfingen. Das Sehen erklärt er vom Bildchen im Auge aus: von den sichtbaren Gegenständen lösen sich Ausflüsse ab, diese behalten die Gestalt der Körper, es sind Bilder, die sich in der Luft abdrücken, das Auge berühren und von den gleichartigen Atomen in uns aufgefaßt werden. Ähnlich dachte er sich den Vorgang beim Gehör. Da dem einen süß erscheint, was

dem andern säuerlich, dem einen warm, was dem andern kalt, auch bei Farbensehen sich Ähnliches findet (Farbenblindheit?), so sah er Geschmack, Wärme, Kälte, Farben nicht als Eigenschaften der Dinge an, denen nur zukommt, was sich aus den Atomen und dem leeren Raum versteht, sondern als mitbedingt durch das Sinnesorgan. Sie sind ihm nicht in seiender Weise, sondern konventionell, wie die Gesetze des einen Volkes ja darum nicht die des anderen zu sein brauchen. Das Denken im Unterschied von der sinnlichen Wahrnehmung entsteht, wenn die Seele nach dem Eindruck symmetrisch ist, er sagt ausdrücklich: nicht zu warm oder zu kalt, sonst tritt Ohnmacht ein oder Mangel an verständiger Besinnung [wohl solcher, die sich theoretisch und praktisch nach der Wahrnehmung richtet]. Dementsprechend ist sein Ideal die Gemütsruhe, die Seele im Gleichgewicht und wie in Meeresstille. Mittelmaß wird empfohlen, Erkenntnis sehr hochgestellt. Das Vaterland einer guten Seele ist die ganze Welt. Unrechttun macht unglücklicher als Unrechtleiden. Von Ehe und Kindererzeugung soll er abgeraten haben wegen der Unruhe.

Einen schlechthin unvergänglichen Gott gibt es nicht, wohl aber die Götter des Volksglaubens. Es sind Gestaltungen, welche den Menschen nahen, groß und über Menschenwuchs, schwer vergänglich, sie sagen die Zukunft voraus, wenn sie gesehen werden und Stimmen von sich geben. Es sind (darunter) wohltätige und übelbringende, die Alten, welche die Vorstellung (Eindrücke) von denselben erhielten, nannten sie Götter.

Diese übermenschlichen Gestaltungen (Bilder) denkt sich Demokrit natürlich aus Atomen bestehend. Daß er ihre Vorstellungen den Alten zuschreibt, beruht wohl darauf, daß er selbst keine solchen Erscheinungen erlebte und auch wohl keiner aus seiner Bekanntschaft, aber mit seiner Weltauffassung schienen solche Gebilde ver-

träglich. Daß sie die Zukunft voraussagen, geht wohl auf die Erzählungen eingetroffener Orakel, die Demokrit selber auf die größere Erkenntnis der übermenschlichen Gestalten zurückführte.

Ich habe absichtlich an Demokrit herausgestellt, wie er sich aus Beobachtungen und Denken sein mathematisches-sinnliches Weltbild entwarf; es eignet ihm eine Anschaulichkeit, daß es, wenn auch mit Umänderungen, stets wieder versucht worden ist. Man muß sich nur hüten, unsere Vorstellungsweisen einzumischen, z. B. bei den schweren Atomen sofort an die Newtonsche Gravitation zu denken. Materialist in unserem Sinne war Demokrit nicht, das sieht man an seiner Beibehaltung der Volksgötter, deren Sichtbarkeit und Hörbarkeit er auf Treu und Glauben der Alten nicht bezweifelt.

Diogenes von Apollonia.

Was die älteste griechische Philosophie instinktiv als das Selbstverständliche gelehrt hatte, einen Urstoff für alles, der zugleich belebt ist, das hat Diogenes von Apollonia (auf Kreta um 430) mit Bewußtsein vertreten gegen die Vielfachheit der Dinge und den Dualismus. Nach ihm ist die Luft der ewige und unsterbliche Urstoff, sie geht durch alles hindurch. Auch Tiere und Pflanzen haben ihr Leben durch die Luft; sobald diese sie verläßt, sterben sie. Der Luft muß auch Denken innewohnen, darum ist Maß in allen Dingen, darum ist alles so schön, wie nur tunlich, geordnet. Das Denken entsteht, indem die Luft mit dem Blut den ganzen Körper durch die Adern einnimmt; ist die Luft rein und trocken, so ist das Denken am besten.

Diogenes hat für seinen hylozoistischen Monismus seinen beseelten Urstoff, das Argument, das bis heute jedem Monismus untergelegt wird. „Wirklich in letzter Instanz verschiedene Dinge könnten nicht aufeinander wirken, nicht sich mischen, nicht eins dem andern helfen. Keine Pflanze könnte wachsen, kein Tier entstehen, überhaupt

nichts werden, wenn es nicht so entstünde, daß es dasselbe ist. Alles muß aus Einem sein, damit es Tun und Leiden (Wechselwirkung) unter dem Seienden gibt."

Sophisten.

Die Sophisten, mit welchen die Philosophie vor Sokrates abschließt, nennen sich selbst Lehrer der Weisheit, geben Unterricht in der Kunst der Haus- und Staatsverwaltung, vor allem in der Redekunst, dem großen Mittel öffentlicher Wirksamkeit bei den Griechen seit der Ausbreitung der Demokratie. Diese Männer dachten auch selbständig nicht bloß über Staat und Recht, sondern auch über allgemeine Fragen gerade der Erkenntnis, wobei sie sich von der bisherigen Philosophie angeregt zeigen. So hat Protagoras, aus Abdera, geb. etwa 480, der zuerst als Lehrer der Weisheit und Tugend auftrat, in vielen Städten Griechenlands, darauf hingewiesen, daß die Wahrnehmungen bei denselben Menschen verschieden sind nach Krankheit und Gesundheit, nach Wachen und Schlafen, nach Jugend und Alter. Wie aber dem Menschen die Wahrnehmung ist, so ist ihm die Sache, der Mensch ist daher das Maß aller Dinge. Nicht bloß die kranke Empfindung ist subjektiv, sondern ebenso auch die gesunde; die kranke ist so durch die Beschaffenheit des Organs, aber ebenso ist es auch mit der gesunden. Man darf daher nicht sagen: etwas ist so, sondern etwas ist für mich so oder in meiner Empfindung so. Er kritisierte auch die Geometrie: die sinnlich wahrgenommenen Linien decken sich nicht mit den geometrischen, keine sinnliche Linie ist streng genommen grade oder krumm. Einen Unterschied für die Lebensführung erkannte er an zwischen den Empfindungen: es gibt kranke und gesunde Empfindung, der Arzt verwandelt die erste in die zweite. So ist es auch im Sittlichen: die Belehrung macht den schlechteren Zustand zu einem besseren. Tugend ist, sein Haus gut zu verwalten und in politischen Dingen geschickt zum Handeln und Reden zu sein. Der

Protagoras.

Beredsamkeit rühmte er nach, daß sie die schwächere Sache zur stärkeren machen könne.

Ein Wissen über Existenz oder Nichtexistenz von Göttern lehnte er ab, weil die Sache dunkel (nicht offenbar zu machen) sei und das menschliche Leben kurz. Das letztere soll wohl auf eine praktische Bewährung hindeuten, für die nur in längerer Zeit Raum sei. Diese Behauptung über die Götterfrage trug ihm Verbannung aus Athen ein gegen Ende seines Lebens.

Gorgias. Gorgias aus Sizilien lebte während des peloponnesischen Krieges und darüber hinaus in Griechenland und Thessalien und war vor allem durch seine Redekunst von Einfluß auf den griechischen Stil. Er hat das Problem des Verhältnisses von Denken und Sein und von Sprache zu Denken und Sein angeregt. Seiendes und Gedachtes sind verschieden, man kann vieles denken, was nicht ist, einen fliegenden Menschen, einen auf dem Meer laufenden Wagen. Der Irrtum beweist die Verschiedenheit von Seiendem und Gedachtem. Hier wird nach einem Kriterium gefragt, welchen Vorstellungen Realität zukomme, welchen nicht. Weiter argumentiert er: die Vorstellungen, durch welche ich einem anderen eine Sache mitteile, sind meist etwas ganz Verschiedenes von dieser. Alle Rede besteht in Tönen und ist für das Ohr; wie kann ich Farben durch Töne ausdrücken, Farben, die bloß dem Gesicht verständlich sind. So hat Gorgias die Fragen der Sprachphilosophie angeregt.

Da die Sophisten sich zunächst mit dem praktisch-politischen Leben abgaben, so lagen ihnen auch hier Probleme nahe. Sie erklärten zum Teil das Recht für den Vorteil des Stärkeren. Die Natur lehre, daß es recht ist, wenn der Stärkere mehr habe als der Schwächere, der Mächtige mehr als der Ohnmächtige. Dem gegenüber seien die gewöhnlichen Gesetze eine Erfindung der Schwachen und der Menge, um sich hiergegen zu wehren;

sie sind also gegen das Naturrecht. Kritias erklärte die Religion für die Erfindung kluger Staatsmänner: um die Menschen von Gewalt und Unrecht abzuschrecken, machten sie Gott zum Aufseher über die guten und schlechten Taten. — Man stellte so einander gegenüber konventionelle Einrichtungen, Festsetzungen von Menschen, und darum wandelbar und das, was von Natur sei, welche Natur man auf die Götter zurückdeutete. Gute Gedanken, aber von Plato und Aristoteles verworfen, wurden durch einzelne Sophisten hier aufgestellt, so hat nach Alkidamas Gott alle freigelassen, keinen hat die Natur zum Sklaven gemacht. Kritias.

Auch um Wissenschaft im Unterschied von Philosophie haben Sophisten sich bemüht, so unterrichtete Hippias aus Elis in Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik, auch in Geschichte. Protagoras unterschied zuerst in der griechischen Sprache das männliche, weibliche und sächliche Geschlecht bei den Wörtern, er legte also den Grund zur Grammatik. Prodikus war Erfinder der Synonymik. Man darf nur daran denken, daß in der alexandrinischen Zeit sich als Fächer der allgemeinen Bildung herausarbeiten Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie, Musik, so erkennt man, daß sechs von diesen Disziplinen durch die Sophisten schon betrieben wurden, die Dialektik mußte freilich aus ihrem Witz erst durch Plato und Aristoteles zur Besonnenheit gebracht werden. Hippias. Prodikus.

Ich habe die vorsokratische Philosophie auf ihren Wissensbegriff eingehender durchgegangen, weil in diesen Männern eine Fülle origineller Erstlingsversuche vorliegt: mit Beobachtung, mit Mathematik, mit bloßem Denken, mit Verbindung von alledem sucht man eine Gesamtansicht zu gewinnen, manche haben entschieden einen theoretischen Zug, bei anderen mischen sich Wertgefühle als bestimmend ein. Wie groß die Gegensätze gerade

hier sein können, zeigen die Eleaten einerseits, Heraklit andererseits. Bei der Fülle und Verschiedenheit der Versuche zu einer Philosophie war es nicht zu verwundern, daß man zuletzt auch rein subjektivistische Ansichten aufstellte oder bloß Probleme aufstellte ohne die Kraft ihrer Lösung. Der Zauber des Selbstgedachten wohnt all diesen Bestrebungen ein und wirkt noch immer anziehend.

(Literatur: Diels Fragmente der Vorsokratiker. Zeller, die Philosophie der Griechen. Gomperz, griechische Denker.)

Sokrates. Sokrates aus Athen (starb 399, siebzig Jahre alt) hat nach Aristoteles' Angabe allgemeine Definitionen gesucht durch Ausgehen von bekanntem Einzelnen und sich (absichtlich) auf Fragen menschlicher Lebensführung beschränkt, wozu er aber auch Kunst z. B. und Frömmigkeit rechnete. Mit den aristotelischen Angaben stimmen wesentlich die xenophontischen Denkwürdigkeiten des Sokrates und es ist kein Grund, stoische nachträgliche Durcharbeitung derselben anzunehmen. Da Sokrates nur sich unterhaltend mit anderen philosophierte, so ist es wichtig, aus dem Dialogischen, das leicht etwas individuell Persönliches hat, den Inhalt der Gespräche ins bloß Logische umzuschreiben, ohne sonst etwas zu ändern. Ich gebe als Probe die Stelle von Buch I (c. 4) über Frömmigkeit: „Menschliche sinnvolle Kunst ist bewundernswert, aber noch bewundernswerter ist die Kunst, durch welche bewußte und selbsttätige lebende Wesen gebildet werden. Mit bewußter Einsicht, nicht durch blindes glückliches Ungefähr müssen diese aber entstanden sein; denn was keinen erkennbaren Zweck an sich trägt, mag wohl ein Werk des Zufalls sein, nicht aber, was offenbar zu einem Nutzen ist. Beim Menschen sind nun von Haus aus die Sinnesorgane, Augen, Ohren, Nase, zu nützlichen Verrichtungen, die Augen haben eine Beziehung zum Sichtbaren, die Ohren zum Hörbaren, die

Nase zum Riechbaren, die Zunge zum Schmeckbaren; es sind die Sinneswerkzeuge angelegt auf die Sinnesobjekte, und zwar auf das Nützliche und Angenehme. Dieselbe Absicht, Vorbedacht, zeigt die Schützung des Gesichts durch die Lider und Brauen, die Fähigkeit des Ohres für alle Fülle der Töne, die Schneid- und Mahlzähne bei allen Tieren, die Anbringung des Mundes zur Aufnahme des Begehrten in der Nähe von Auge und Nase, und die Entfernung der Kanäle für Abführung des Unangenehmen möglichst weit weg von den Sinneswerkzeugen. So absichtsvoll ist dies gemacht, daß, wenn man es so betrachtet, durchaus der Anschein entsteht von einem weisen und den lebenden Wesen freundlich gesinnten Werkmeister. Der natürliche Zeugungstrieb, ferner der Muttertrieb, der Trieb der Selbsterhaltung und die natürliche Furcht vor dem Tode hat alles den Anschein von Einmischung jemandes, der beschlossen hatte, lebende Wesen sollten sein und sich erhalten. Es entsteht jetzt die Frage, ob man über den Anschein hinaus die Wirklichkeit eines bewußten, nach Zwecken wirkenden Weltbaumeisters behaupten kann. Nun hat jeder Mensch etwas bewußt Verständiges in sich, und da im Körper des Menschen nur immer kleine Teile von Erde, Flüssigkeit und den sonstigen körperlichen Weltbestandteilen zusammengefügt sind, so wäre es ein sehr merkwürdiger Glückszufall, daß den einzigen Verstand in der Welt der Mensch an sich gerissen hätte, während das über die Maßen Große und unzählbar viele Körperliche außer uns durch seine Wohlgeordnetheit andeutet, daß es nicht ohne Verstand dies ist. Daß man den leitenden Herren in der Weltordnung nicht sieht, wie man den Werkmeister menschlicher Gebäude sieht, ist kein Einwand. Man sieht auch seine eigene Seele nicht, welche doch der Leiter des Leibes ist. Deshalb wird man nicht meinen, daß man nichts mit Bewußtsein,

sondern alles durch blinden glücklichen Zufall tue. Man darf die Gottheit auch nicht erhaben über menschliche Verehrung und Fürsorge für die Menschen erachten. Je erhabener derjenige ist, welcher Verehrung fordert, desto mehr wird man ihn ehren. Daß die Götter sich aber um die Menschen kümmern (und uns dadurch Verehrung nahe legen), ist klar durch die besonderen Vorzüge, die sie dem Menschen gegenüber den anderen Tieren verliehen. Den aufrechten Gang hat der Mensch allein, so daß er vor sich und über sich sieht, wenigeren Unannehmlichkeiten dadurch ausgesetzt ist (die Berührung ist geringer), außer daß er auch Gesicht, Gehör, Mund hat. Der Mensch hat allein außer den Füßen Hände, welche ihm das Meiste verschaffen, wodurch er sich besser steht als die Tiere. Die menschliche Zunge ist allein der artikulierten und Vorstellungen erweckenden Sprache fähig. Auch den Geschlechtsgenuß haben die übrigen Tiere nur zu bestimmten Zeiten des Jahres, wir beständig bis ins Alter hinauf. Zu dieser Fürsorge für das Körperliche kommt noch eine ganz besonders kräftige Seele. Des Menschen Seele hat allein Bewußtsein von der Existenz der Götter als denen, welche das Größte und Schönste (unsere Welt) zusammengeordnet haben; sie allein auch verehren die Götter. Die menschliche Seele ist am fähigsten, Vorkehrungen gegen die Nöte und Leiden des leiblichen Lebens zu treffen, eine Kräftigung durch Übung zu bewirken, um Lernen sich zu bemühen und Mitteilungen anderer zu behalten. Neben den anderen Tieren leben die Menschen wie Götter, von Natur ausgezeichnet vor ihnen an Körper und Seele. Wunderbar ist auch der Zusammenklang dieses Leibes und dieser Seele; nur der menschliche Körper und die menschliche Seele zusammen haben diese Wirkungen. Schon diese allgemeinen Einrichtungen zeigen die Fürsorge der Götter für die Menschen, aber sie

geben auch Winke für die Leitung des täglichen Lebens durch Mantik und durch Prodigien. Der Einzelne kann freilich nicht immer verlangen, daß sie sich speziell an ihn damit wenden, und es genügt, daß sie den (Stadt-) Staaten, ganzen Völkern, Hellenen wie Barbaren solche Winke schicken. Diese gelten dann auch dem Einzelnen, der einer solchen Gruppe angehört. Der Gedanke in uns Menschen, daß die Götter wohl und wehe tun können, kommt von den Göttern selbst, und die menschliche Erfahrung seit alten Zeiten bestätigt diese eingepflanzte Überzeugung, die ältesten Städte und Völker sind die gottesfürchtigsten, und die verständigsten Lebensalter die religiösesten. Vom Menschen muß man die Analogie der göttlichen Wirksamkeit nehmen: der Verstand, der dem Menschen innewohnt, gebraucht den Leib nach seinem Willen, ebenso ist verständige Einsicht in dem All der Dinge und ordnet alles an, wie es ihr genehm ist. Wie unser Auge viele Stadien weit reicht, so kann das Auge Gottes alles sehen; wie die menschliche Seele an vieles zugleich denken kann, so sorgt Gottes Einsicht für alles zugleich. Man muß, wie man durch zuvorkommende Dienste bei Menschen Gegendienste hervorruft, so sich auch den Göttern gegenüber zeigen. Dann wird man die Erfahrung machen, daß sie über ungewisse Erfolge Vordeutungen geben und also sicherlich allwissend, allgegenwärtig und allfürsorgend sind."

Soweit Sokrates bei Xenophon. Wir unterwerfen diese Betrachtungen einer philosophischen Kritik vom heutigen Standpunkt. Zunächst würden wir noch ebenso denken: die Zusammenstimmung von Vielem zu Einem, die Aufeinanderbezogenheit verschiedener Dinge, besonders wo ein Wertgefühl dadurch erregt oder Schutz gegen eine Gefahr damit erreicht wird, macht uns zunächst stets den Eindruck einer beherrschenden Vernunft. Der Einwand, daß man nur im Menschen Geist

sehe, ist in der Tat kleiner; denn in anderen Menschen sieht man ihn auch nicht, sondern nimmt ihn in Analogie mit uns selbst an; in uns selbst sehen wir ihn nicht, sondern werden unmittelbar seiner inne. So wird auch Gott unmittelbar seiner inne sein, wir aber müssen ihn in Analogie mit uns in der Welt als leitenden Geist annehmen, wie wir in anderen Menschen in Analogie mit uns ihren leitenden Geist denken. Daß der Mensch besonders hochgestellt ist unter den Tieren, würden wir im ganzen ebenso ansetzen. Aus der aufrechten Stellung freilich würden wir besonders die freie Betrachtung ableiten (wie schon Ovid tat), aus der steten Fähigkeit zur sinnlichen Liebe die Regelbarkeit des Triebes im Menschen gegenüber der tierischen Brunst. Daß Religion sich allein beim Menschen findet, ist noch heute wahr; ebenso ist es mit Wissenschaft sowohl als Denken wie als Tradition. Stutzig würde uns zuerst der Erweis der steten göttlichen Fürsorge aus der Mantik, zunächst der (Stadt-)Staaten und Völker, überall auf der bekannten Erde machen, sowie der Beweis, welchen Sokrates in dem Zutreffen solcher Vordeutungen sieht, daß der Gedanke von göttlicher Macht zum Wohl- und Wehetun im fortlaufenden Leben keine Täuschung der Menschheit sei, und die Zuversicht, daß, wer sich in solchem Sinne an die Götter wende, als Einzelner hier Erfahrungen machen werde von der Götter Allwissenheit, Allgegenwart und Fürsorge. Die letzte Wendung ist spezifisch hellenisch. in Xenophon selbst z. B. und Alexander dem Großen sehr ausgeprägte und ihrer Meinung nach an ihnen bewährte Überzeugung; seitdem hat sie sich als nicht haltbar erwiesen. Plato und Aristoteles haben die Sokratische Zwecklehre in der Welt zwar angenommen, aber zu bestimmten Ansichten über Gott selbst und als Geist, über sein Verhältnis zu den körperlichen Dingen fortzubilden versucht. Sokrates selbst blieb wohl mit

bewußter Beschränkung da, wo er einhielt, weil er eine Detailfeststellung der hierhergehörigen Fragen als die Kräfte des menschlichen Geistes übersteigend erachtete. Nach „Denkwürdigkeiten" B. I, c. 1, 13—15 haben die Götter sich alle kosmischen Dinge vorbehalten. Wäre ein Wissen hier möglich, so könnte nicht der Widerstreit der Ansichten sein (was an Kants Argument gegen Metaphysik der Natur in den kosmologischen Antinomien erinnert). Dieser Widerstreit ist so groß, daß er an die Art Wahnsinniger gemahnt. Der menschliche Geist ist nach Sokrates praktisch-sittlicher und praktisch-religiöser Geist. Er argumentiert dabei religiös immer immanent, auf der Erde und für die Erde, nicht darüber hinaus. Es sind ihm das letztere wohl gleichfalls Fragen, die nicht unmittelbar zur menschlichen Aufgabe gehören.

Das Gespräch mit Antiphon I, c. 6 stellt einander folgendes gegenüber: Antiphon setzt die Glückseligkeit in kostbares Schwelgen, nach Sokrates ist das Höchste die sinnliche Bedürfnislosigkeit, welche freilich ein Privileg der Gottheit ist, deren Stärke und Trefflichkeit darin besteht; der Mensch kann nur streben, dieser Stärke und Trefflichkeit nachzukommen dadurch, daß er seine sinnlichen Bedürfnisse möglichst herabsetzt auf das Maß der Gesundheit, Kräftigkeit, Abgehärtetheit und damit verbindet eine Richtung auf geistig-sittliche Ausbildung als das eigentlich Menschliche. Diese Herabminderung der sinnlichen Bedürfnisse setzt nicht herab den Genuß, der eben in der Befriedigung unvermeidlicher Bedürfnisse am größten ist. Die Richtung auf geistig-sittliche Bildung führt einen höheren Genuß, die Freude an geistig-sittlicher Vervollkommnung, mit sich. Beides zusammen kommt dem höchsten Wirklichen, der Gottheit, am nächsten. Auch hier hat Sokrates den Standpunkt einer immanenten Lebensauffassung. Das Sinnliche wird anerkannt, auch in seinem Genuß, aber das Geistig-Sittliche

ist das Höhere auch der Freude nach. Es schwebt als Lebensideal die Gottheit vor. Gott es gleichtun kann freilich der Mensch nicht und soll sich darum nicht grämen (kein Neuplatonismus), auch nach nichts Vergeblichem streben (kein Stoicismus).

Nunmehr können wir mit wissenschaftlicher Zuverlässigkeit auf Grund von Xenophons Denkwürdigkeiten des Sokrates und Platos kleineren Dialogen den Wissensbegriff des Sokrates darstellen.

Weisheit ist (reflexionsmäßig) bewußte Einsicht, ein Wissen, das Rechenschaft über sich selber geben kann. An diesem Maßstab gemessen, ist das Wissen des Menschen gering. Sokrates nimmt sich selbst weder im großen noch im kleinen aus, sucht auch anderen zu zeigen, daß sie in diesem Sinne nichts wissen; so den Dichtern, den Staatsmännern, wenn sie bloß instinktiv und impulsiv verfahren (weshalb diese ihn nicht mochten, von dichterischen Naturen noch in unseren Tagen Nietzsche ihn verabscheute).

Zuerst soll man bewußte Einsicht über sich als Mensch gewinnen, d. h. Wesen und Art des Menschen beobachten und so finden, was ihm zu tun gut ist.

Die Methode hierbei ist, allgemeine Definitionen durch Induktion zu suchen. Zum Beispiel was ein guter Bürger ist, soll man erkennen durch Betrachtung darüber, wie sich ein Bürger bei der Finanzverwaltung der Kriegsführung, bei diplomatischen Sendungen, bei die Existenz der Stadt bedrohenden Parteispaltungen erzeigen müsse, um die Bezeichnung gut zu verdienen. Diese Methode gibt festes Verstehen, welches zur eignen Lebensführung und zur Leitung anderer geschickt macht. Tatsächlich umfaßt sie bei Sokrates nicht bloß Induktion, welche schon Allgemeinbegriffe voraussetzt (es gilt das und das von Metall überhaupt, weil es von Gold, Silber, Eisen etc. gilt), sondern noch mehr unsere Abstraktion (Bildung von Allgemeinbegriffen), und auch die Analogie (s. o. über

die Frage der Frömmigkeit). Vorwiegend sind Gegenstände der Betrachtung die Fragen des menschlichen Lebens, aber auch zum Beispiel Kunst. Inhaltlich schließt sich Sokrates bei dem Detail an die damaligen griechischen Verhältnisse an, ohne Ahnung, daß diese nicht überall so sein werden. Von diesem Gesichtspunkt muß jede seiner Feststellungen eigentlich auch ins Moderne umgeschrieben werden. So paßt sein Begriff des guten Bürgers „einer, der den Nutzen des Staates nach irgendeiner Seite des staatlichen Lebens direkt mehrt", streng genommen, bei uns nur auf den Staatsmann, Feldherrn, höheren Finanzbeamten. — Nicht immer bringt es Sokrates zu Resultaten, wird oft selbst durch die Gesprächsführung zweifelhaft.

Das so gewonnene Wissen zieht nach Sokrates notwendig das Handeln nach sich. Wer zum Beispiel den Begriff der Gerechtigkeit kennt, kann nach ihm gar nicht anders als gerecht sein und gerecht handeln. Die Rechenschaft, die er über diese Behauptung gibt, lautet: es gibt nichts Stärkeres als die Einsicht (was bloß die Behauptung selbst wiederholt); es wäre arg (widerstrebend), wenn, wo das Wissen ist, etwas anderes mächtiger wäre (was mehr die Erwartung ausdrückt, daß die Behauptung zutrifft); das Gute erkennen und es nicht tun ist undenkbar, da jeder sein eigenes Wohl wünscht (wo wünschen schon als effektives Wollen genommen wird). Das Gute ist daher für Sokrates lehrbar wie etwa Geometrie. Die Lasterhaften sind dies bloß aus Unwissenheit (sie wissen es eben nicht besser). — Wie Sokrates zu dieser Auffassung kam, die schon Plato etwas modifizierte, Aristoteles ausführlich verwarf, ergibt sich vielleicht aus seiner Forderung: man müsse der sinnlichen Lüste Herr sein, nur so könne man das Wissen üben und das Gute wählen, vom Schlechten sich fernhalten. Er hatte wohl früh diese Herrschaft gewonnen und setzt so das Wichtigste schon voraus.

Ausdrücklich ist nun nach Sokrates das Wissen das einzige Gut, die Unwissenheit das einzige Übel, die Tugend ein Wissen. Man soll wenige Bedürfnisse haben und nach sittlich-geistiger Bildung streben (s. o. S. 33); die Tugend ist eine, Wissen des Guten. Das Gute, Schöne, Nützliche ist Eins, man darf sie nicht auseinanderreißen. Außer dem positiven Recht jedes Staates gibt es ein Naturrecht, das sind die ungeschriebenen Gesetze, die über die ganze Erde verbreitet sind, z. B. Ehrerbietung gegen die Eltern, Dankbarkeit gegen Wohltäter. Dies ist nicht menschliche Erfindung, sondern stammt von den Göttern. Politisch vertrat er das, was wir Aristokratie der Intelligenz nennen, die Einsichtigen sollen regieren, was die athenische Demokratie als ein Urteil gegen sie empfand.

Der Zweckgedanke als Gottesbeweis ist oben (S. 28 ff.) vorgelegt. Sein Dämonium (= übermenschliches Anzeichen) war ein persönliches Erlebnis nach Art der Orakel, eine Stimme, die abmahnte von dem, was er ohne diese Abmahnung etwa getan hätte (nicht Gewissen), weil die Sache nicht gut ausfallen werde. Es kommt vor, daß die Sprachzentren im Gehirn von selbst sich betätigen, und der betreffende eben eine innere Stimme zu hören überzeugt ist. Da bei Sokrates diese Erfahrung nur unter bestimmten Umständen eintrat, so müssen wir annehmen, daß die Erregung der Sprachzentren ein ihm unbewußt bleibendes Gefühlsmotiv hatte, wie wir etwa zu einem Menschen kein Vertrauen zu gewinnen vermögen, ohne uns über die Gründe klar zu sein. Mit seinem erlebten persönlichen Orakel hing natürlich das Zutrauen zu Orakeln überhaupt zusammen. Polytheismus und Monotheismus stellt Sokrates unbefangen nebeneinander, spricht von einzelnen Göttern als Gutes gebend und daneben von einem Gott, der die ganze Welt ordnet und zusammenhält, in welcher alles Gute und Schöne ist. Da die Griechen nach Erwin Rohde gern von

Gottheit (Göttlichem) sprechen, Einheit und Vielheit und welcher bestimmte Gott im Spiel sei, offenlassend, so war von da aus eine Unbestimmtheit nicht so auffallend.

Die Unsterblichkeit der Seele war dem Sokrates feste Überzeugung, er vergleicht ja die Seele mit der Gottheit, sie ist Regent im Leibe wie dieser in der Welt.

Das Individuelle des Sokrates sieht man noch an heutigen Auffassungen desselben. Nach Joël (der echte und der xenophontische Sokrates) ist Sokrates im letzten Grunde nicht Ethiker, sondern Dialektiker, d. h. dem Reflexionsstoff nach hauptsächlich Ethiker, der Methode nach Dialektiker; nach Döring (die Lehre des Sokrates etc.) Elenktiker (andere in Gesprächen widerlegend) und Protreptiker (zum eigentlichen Wissen ermahnend). Daß „er eine Schule von Staatsmännern schaffen wollte, die zum Besten seines Vaterlandes wirkten", ist im Ausdruck zu stark, aber die athenische Demokratie fühlte allerdings ihm gegenüber, daß so etwas als Erfolg seines unbehinderten Wirkens eintreten könnte.

Daß Sokrates' Art etwas sehr Anregendes gehabt hat, sieht man daran, daß Männer von so verschiedener nachheriger Richtung als seine Schüler von den Alten angesehen wurden. Alkibiades und Kritias sucht Xenophon dem Sokrates wegzuschaffen, sie wurden ihm nachträglich zum Vorwurf gemacht, aber auch unter den eigentlichen sogenannten kleinen sokratischen Schulen sind die inhaltlichen Unterschiede groß genug. Allen gemeinsam ist, daß sie Tugend und Wissen zusammen suchen, aber inhaltlich konnte Wissen und damit auch Tugend sehr verschieden von ihnen festgestellt werden.

Antisthenes. Antisthenes, der Stifter der Kyniker, ursprünglich so genannt, weil Antisthenes in einer Ringschule Kynosarges lehrte (Fragmente bei Mullach, Fragmenta philosophorum Graecorum, Vol. II), betonte, daß es nur Einzeldinge gebe, die Allgemeinbegriffe bloß die Ähnlichkeit

mehrerer Einzeldinge ausdrückten, was Sokrates wohl nicht in besondere Erwägung genommen hatte. Einsicht und Tugend sind ihm dasselbe, Inhalt der Tugend ist die Anstrengung, Vorbild z. B. Herakles. Lust ohne Anstrengung ist ihm ganz antipathisch, lieber wollte er wahnsinnig werden als ein Lüstling. Durch seine Tugend wird der Mensch bedürfnislos und frei. Da diese Erkenntnis jedem Menschen zugänglich ist, so ist der Weise Weltbürger und lebt nach Naturrecht. Reichtum, Ruhm, vornehme Geburt verachteten sie, gegen freie Geschlechtsvermischung hatten sie nichts. Naturrecht ging ihnen über in den Sinn von möglichst primitiver Einrichtung und Behelfe. Auf das Altertum haben sie auch später als Prediger der Einfachheit oft gewirkt. In der Gotteslehre wird bei Antisthenes klar, daß man mit der sokratischen Argumentation (s. o. S. 28 ff.) auf einen Gott kommt, und er hob dies polemisch gegen die Vielheit der Mythologie hervor. Da Gott nach Sokrates unsichtbar ist, so folgerte Antisthenes, man könne ihn aus keinem Bilde erkennen (also Verwerfung der Götterstatuen). Daß Tugend der wahre Gottesdienst sei, kann gleichfalls als eine Folgerung aus Sokrates' Lehre gelten.

Kyrenaiker. Aristipp.

Ganz merkwürdig als Sokratische Schule sind die Kyrenaiker (Fragmente bei Mullach, Vol. II), weil Aristipp von Kyrene, ihr Stifter, formal in seiner Methode sein Schüler war. Inhaltlich wich er schon bei Lebzeiten des Sokrates von ihm ab. Das einzig Gewisse sind nach ihm die Empfindungszustände, daß ich z. B. jetzt die Empfindung weiß oder süß habe. Ob aber auch die Ursache der Empfindung weiß oder süß sei, kann man nicht mit Sicherheit beweisen, weil auch abweichende Erscheinungen vorkommen (d. h. Ursachen sich als diskrepant vom Eindruck erweisen). Jeder hat seine eignen Empfindungen, die er mit Namen bezeichnet, welche auch andere gebrauchen, aber der Inhalt desselben ist

bloß in seinem Bewußtsein. Gewiß ist aber auch nur die gegenwärtige Empfindung; Vergangenheit ist nicht mehr. Zu dem wahrhaft Reellen und Gewußten an der Empfindung gehört Lust und Schmerz; Lust als aus der Sinnesempfindung stammend hat lauter sinnliche Merkmale, sie ist eine glatte Bewegung, Unlust eine rauhe. Lust suchen wir von früh an und finden in ihr die Befriedigung, sie ist daher das Ziel, wonach wir alle streben (das höchste Gut).

Aristipp macht also eigentlich den Schluß: Tugend und Wissen sind eins, das reellste Wissen ist die Empfindungslust, also ist Empfindungslust Tugend, und zwar sind es die Tastempfindungen, welche ihm maßgebend sind.

Da wir nur die Empfindungen als präsente Zustände sicher kennen, so ist das erstrebte Gut die momentane Lust, Vergangenheit und Zukunft sind nicht uns; die bloße Schmerzlosigkeit ist keine Lust. Unmittelbar stammt Lust nur aus körperlicher Empfindung, die geistige (dazu sich gesellende Betrachtung?) ist nur etwas Hinzukommendes. In der momentanen Lust kommt Grad der Stärke und Dauer in Betracht, die im Augenblick intensivste Lust und die nicht ganz flüchtige ist die höchste. Die Ursache der Lust kommt nicht in Betracht, auch nicht die konventionelle Meinung über Löblich oder Schändlich, wenn nämlich durch Außerachtlassung derselben uns keine Unannehmlichkeit erwächst. Erkenntnis ist indirekt gut, sie stellt ja all die angeführten Betrachtungen an; sie macht auch den Weisen von allen Einbildungen frei, z. B. von Neid, es berührt mich ja nur, was ich empfinde, Verliebtsein, Liebe ist bloß das Tastgefühl selber, Aberglaube, es sind ja die Ursachen unwißbar.

Aristipp imponierte den Griechen durch seine Konsequenz, daß er z. B. einen Klumpen Gold, den sein Sklave keuchend trug, wegwerfen ließ, um die unangenehme Empfindung des keuchenden Menschen nicht zu

haben. Er war noch mehr Dialektiker als Sokrates selbst, er rechnete (protagoreisch S. 25) das sicherste Wissen aus und das war dann das Gute; freilich in der glatten und rauhen Bewegung kommt gerade seine individuelle Empfindungsart (Tastgefühl; Liebe ist auch nach Aristoteles primär Tastgefühl) zur Vorherrschaft. Andere
Theodor. aus seiner Schule empfanden anders. Theodor dem Atheisten, um 300, war das Ziel Freudigkeit als bleibender Zustand unseres Geistes, die momentane Lust stand ihm zwischen Gut und Übel. Ihm war also nicht bloß der Moment das Gewisse; aber auch nur um diese Freudigkeit kümmerte er sich, alles andere ist bloß kon-
Hegesias. ventionell. Daß Hegesias unter Ptolemäus Lagi das nervöse Temperament hatte, welches zum Pessimismus führen kann, ist aus seinen Aufstellungen ersichtlich. Der Leib ist vielen Leiden ausgesetzt, alle diese empfindet die Seele mit; nur das Seltene und Neue macht Lust; sobald wir satt davon sind, entsteht Unlust. Er war also körperlich empfindlich und hatte vielfach das, was man reizbare Schwäche nennt. Bei Gleichgültigkeit gegen das Leben und seine möglichen Zustände (Armut und Reichtum, Freiheit und Sklaverei, edle und unedle Geburt, Ruhm und Schande) war ihm wohl. Diese Gleichgültigkeit ist dem Verständigen das Ziel. In ihm kommt so die Ermüdbarkeit zum stärksten Ausdruck.

Annikeris. Zur kyrenaischen Schule zählte Annikeris im 3. Jahrhundert. Bloße Abwesenheit des Schmerzes (welche Epikur zum Glück genügte) war ihm der Zustand eines Toten, er verlangt erregte Lust, rechnet dazu aber auch Dankbarkeit, Freundschaft, Ehrfurcht gegen die Eltern, Dienste für das Vaterland. Es sind ihm das alles Quellen der Lust, selbst wenn man Unannehmlichkeiten dabei übernimmt. Aber nur die Lust ist es, um derentwillen wir das tun. Man kann daraus schließen, daß ihm persönlich mit wohlwollenden Betätigungen gegen Menschen

eine lebhaftere Blutzirkulation und belebter Herzschlag verbunden war, das machte er sofort zum allgemeinen Prinzip; sicherlich hat er gemeint, Epikurs Schmerzlosigkeit sei gar kein Gefühl, der Stoiker Tugend gegenüber der Lust bloße Selbsttäuschung.

Auch über die Macht der Einsicht war man in der Schule verschiedener Meinung geworden; Theodor verlangte Einsicht und richtiges Tun, Annikeris Einsicht und Gewöhnung, nach Hegesias vermag die Seele mit ihrer Einsicht wegen der Leiden des Leibes, die sie mitempfindet, wenig zur Lust. Es treten also auch hier die physiologisch-psychologischen Individualitäten stark hervor.

Megarische Schule.

Die megarische Schule, von Euklides aus Megara, einem persönlichen Schüler des Sokrates, gestiftet, faßt die Einsicht (Sokrates) mit dem eleatischen Einen zusammen, dies Eine hat nur viele Namen, Gott, Vernunft usw. In diesem Gedanken des Einen (Göttlichen) fühlen sie sich so beglückt, daß nach ihnen das Gegenteil des Guten, das Böse, das Nichtseiende ist, es existiert nicht. Was die Eleaten von den Sinnesdingen gelehrt, daß sie sich nicht denkbar machen ließen, übertrugen sie auch auf die (Sokratischen) Artbegriffe der Sinnesdinge: Verschieden sind Dinge, deren Begriff verschieden ist, und das Verschiedene ist voneinander getrennt; Sokrates als gebildet ist dem Begriff nach verschieden von Sokrates als weißfarbig, folglich ist Sokrates von sich selbst getrennt. Ist es eine Lüge, wenn man lügt und dabei sagt, daß man lügt? Die reale Möglichkeit (aus diesem Keim kann ein Baum werden) bestritten sie (gegen Aristoteles): möglich ist etwas nur, wenn es wirklich ist, wenn es nicht wirklich ist, ist es auch nicht möglich. Es war immer Scharfsinn bei den Schwierigkeiten, die sie vorfanden oder ausklügelten. Die Alten nannten die Schulgenossen Disputierer oder Streiter, daß aber ein Gefühl

des Beruhens in einem Festen verbunden sein kann mit einer leichten Verwirrbarkeit den Sinneserscheinungen gegenüber, kann man an Plato sehr bestimmt ersehen.

Plato. Plato (428 oder 427—348/47) hat nach Aristoteles folgende philosophische Entwicklung durchgemacht: Den ersten philosophischen Unterricht erhielt er bei Kratylus, einem Herakliteer (mit der Wendung des Protagoras s. o. S. 25) und lernte, daß alles Sinnliche in beständigem Fließen sei und es somit kein Wissen, kein festes und bleibendes, davon gebe. Diese Ansicht behielt er beständig bei. Im 20. Lebensjahr wurde er mit Sokrates bekannt. Von diesem lernte er das Allgemeine und die Begriffe. Diese stellten ein Festes und Bleibendes dar. Also, schloß er, können sie sich nicht auf die Sinnesdinge beziehen, sondern auf Realitäten fester und bleibender Art, auf die außersinnlichen Ideen, von welchen nur Abbilder in den Sinnesdingen erscheinen. Dazu trat am Ende seines Lebens eine pythagorisierende Richtung, die Ideen sollten auf Idealzahlen zurückgeführt werden. So Aristoteles.

Ich lasse Plato seinen Wissensbegriff selbst darlegen, wie er ihn gefunden und verwendet hat, und beginne mit Phädon c. 45—56 (St. I, p. 95 A bis 107 C), indem ich das Dialogische ins Logische ohne alle Inhaltsänderung übertrage (vgl. Baumann: Platons Phädon, philosophisch erklärt usw. 1889) und es dann einer Probe nach dem jetzigen Stand der Kenntnisse unterwerfe.

c. 45. Die (vor Sokrates) übliche Forschung über die Natur der Dinge gibt keine klaren und deutlichen Ursachen. Sie hebt nämlich die Eigentümlichkeiten der Dinge auf (Blut oder Luft oder Feuer oder Gehirn ist ihr Denken) und entfernt sich von allem natürlichen Denken, nach welchem Wachsen z. B. darin besteht, daß Fleisch zu Fleisch, Knochen zu Knochen kommt, also Gleichartiges durch Gleichartiges vermehrt wird.

Selbst bei den konkreten Zahlen wird die Ursache zweifelhaft, da die entgegengesetzte Ursache hier den gleichen Effekt zu haben scheint. Einmal entsteht ja 2 durch Annäherung von 1 zu 1, das andere Mal durch Trennung von 1. Die physischen Ursachen sind daher unklar und unanschaulich und durch Widersprüche verworren.

c. 46. Als Ersatz bot sich dar, durch Anaxagoras angeregt, der Gedanke, daß unser Geist (Vernunft) das Beste beim Handeln wählt und dies eine klare und deutliche Ursache ist. Daraus schloß Plato, um anschaulich erklärt zu werden, muß die Welt so betrachtet werden, als ob ein Geist alles nach dem Grund (Motiv) des Besten eingerichtet hätte. Unser Geist muß dabei imstande sein, aus den verschiedenen denkbaren Möglichkeiten das effektiv Beste jedesmal herauszufinden.

c. 47. Der Gedanke Platos ist: der Geist, d. h. der Gedanke des Besten, ist die eigentliche und wirkende Ursache unseres Handelns, unser Leib ist nur die unerläßliche Bedingung (conditio sine qua non) der Ausführung unseres besten Willens; dies Verfahren gilt auch für die Welt, alles Materielle in ihr ist bloß notwendige Voraussetzung für das eigentlich Wirkende. Das Wirken selbst beruht nicht auf physischer Kraft, sondern das Beste ist die wahrhaft wirkende Ursache.

c. 48. Plato wählt aus Furcht, noch weiter verwirrt zu werden, nicht den Weg, Tatsachen durch Beobachtung festzustellen und ihre Ursachen aus den Gedanken des Besten zu gewinnen, sondern den Weg der Begriffe (der abstrakten und im Denken weiter verfolgten Vorstellungen), zumal die Begriffe die Sache selber vertreten. Er legt dabei jedesmal den tüchtigsten Begriff zum Grunde und sieht, was mit ihm verträglich ist, als wahr, was mit ihm unverträglich ist, als nicht wahr an.

c. 49. Von den aus der (nächsten) Sinneswahrnehmung genommenen Begriffen noch zu unterscheiden

sind die Begriffe an sich, das Schöne an sich, das Große an sich usw. Diese Begriffe als Idealbegriffe sind eben darum von den Sinneserscheinungen verschieden und haben eine eigene Existenz, sind reale (geistige) Wesenheiten. Suche ich nun eine Ursache für die sinnliche Schönheit oder Größe, so ist die einzig klare Antwort, zu sagen: das Schöne ist schön, das Große groß durch irgendwelche (in ihrem Wie? nicht näher angebbare) Gegenwart der oder Teilnahme an der Idee der Schönheit oder Größe. Klar ist diese Ursache, denn daß Gleiches Gleiches wirkt, scheint das Natürliche und Verständliche, Versuche anderer Antworten führen zu Widersprüchen, da das Gleiche dann entgegengesetzte Wirkungen haben müßte. Man muß zuerst alle Konsequenzen obiger Annahme ziehen und dann versuchen, von dieser aus zu noch höheren Annahmen aufzusteigen, immer von dem Gedanken des Besten aus (vermutlich zur Idee des Guten an sich, des allen gemeinsamen Guten, c. 46).

c. 50. Die Einzeldinge können an mehreren Ideen teilhaben, z. B. an Größe und Kleinheit; dann sind dies aber nicht den Dingen als solchen wesentliche Eigenschaften, sondern akzidentelle. Größe an sich und die Größe an uns können dabei nicht von sich selber lassen (Satz der Identität). Naht in einem irdischen Dinge der Größe ihr Gegensatz, die Kleinheit, so zieht sie sich entweder zurück aus dem Ding oder geht mit dem Eintritt ihres Gegensatzes zugrunde. Die wechselnden Eigenschaften sind wie ab- und zugehende Wesenheiten.

c. 51. Der Gegensatz selbst wird bei diesem Wechsel nicht zu seinem Gegensatz, weiß nicht zu schwarz, wohl aber wird das Ding insofern ein anderes, als z. B. weiß entweicht und schwarz dafür eintritt (Ding = Substrat der wechselnden Gegensätze).

c. 52. Von den Ideen stammen aber auch die wesentlichen Eigenschaften der Dinge, also diejenigen,

welche gar nicht aufgehoben werden können, ohne daß die Dinge selbst aufgehoben werden (Wärme beim Feuer, Kälte beim Schnee, Ungeradheit bei der Dreizahl). Die Substrate bleibender Gegensätze nehmen dabei die Form (Bestimmtheit) nicht auf, welche ihrer bleibenden Form entgegengesetzt ist (3 als ungerade wird als 3 nie eine gerade Zahl), sondern sie gehen beim Herannahen des Gegensatzes entweder zugrunde oder ziehen sich vor demselben zurück.

(Wir brechen hier ab, weil Plato von da an auf sein Thema der Unsterblichkeit der Seele schon deutlich abzielt, während uns hier bloß seine allgemeinen Lehren beschäftigen. Zu bemerken ist zu c. 45 ff.: Gleiches aus Gleichem abzuleiten, ist der Grundzug der Mathematik und der Logik. Plato überträgt ihn auf die ursächliche Erklärung überhaupt. Die vorsokratische Physik sah (nach ihm) als Ursache an, was miteinander zeitlich verknüpft war (c. 45), wodurch (nach ihm) die Verschiedenheiten der Dinge zu ebensovielen Rätselhaftigkeiten werden, wie bei dem Monismus noch jetzt. Daß wir Ideale bilden und nach Zweckbegriffen handeln, schien dagegen eine evidente innere Tatsache. Diesen Gedanken: der Geist als nach Gründen des Besten wirkend, ist eine in sich einleuchtende Ursache, verbindet Plato mit der Ideenlehre (c. 18—22 s. u.) und dem anderen Gedanken, Gleiches aus Gleichem abzuleiten, so daß er so viele reale Ideen annimmt, als es qualitative Verschiedenheiten gibt, diese Ideen (als Geister) auf ein materielles (von ihnen unabhängig vorhandenes) Substrat wirken läßt, so daß Abbilder der Idealwesen in der körperlichen Welt da sind. Wie man sich dies Wirken der Ideen in der Sinneswelt näher zu denken habe, bleibt (nach St. p. 100 D) dunkel. Es fehlt also auch hier die Anschaulichkeit des ursächlichen Vorganges; es genügt Plato, daß keine logische Verwirrung entstehe, indem schön aus schön

und nicht etwa aus nicht-schönen Elementen durch deren Zusammentreten mit einem logischen Sprung erklärt werde. In seinem Ausgangspunkt übersah Plato, daß die Art, wie unser Geist auf den Körper wirkt, gleichfalls völlig dunkel bleibt, und daß unser höheres geistiges Leben gerade sehr bedingt ist, selbst der Dichter „kommandiert" nicht die Poesie zu jeder Stunde.

Der Kanon: Gleiches aus Gleichem ableiten, behält seine Bedeutung, indem er verbietet, Dinge mit ganz verschiedenen Eigenschaften oder Begriffe von ganz verschiedenem Inhalt für dieselben Dinge, dieselben Begriffe zu halten (wonach eben Körper und Geist stets unterschieden worden sind).

Eine positive Auseinandersetzung über die Ideenlehre gibt Phädon c. 18—23 (St. I, p. 72 E bis 77 D), die ich in der obigen Behandlung vorführe.

c. 18. Die Menschen, richtig befragt, geben richtige Aufschlüsse über wissenschaftliche Probleme (was im Menon an einem Beispiel aus der Mathematik vorgeführt wird); um richtige Aufschlüsse zu geben, muß man Wissenschaft und Vernunft bereits in sich haben. Alles wissenschaftliche Lernen (im Menschen) ist daher Erinnerung. Im Begriff Erinnerung liegt, daß man den Gegenstand, worauf sie geht, früher einmal gewußt hat. Erinnerung geht aber nicht bloß auf den Gegenstand selber, sondern auch auf solche Gegenstände, welche mit demselben verknüpft waren (durch Gleichzeitigkeit, durch Ähnlichkeit). In vorzüglichem Grade hat solche Erinnerung statt, wenn jemandem durch eine Sache andere Sachen wieder in das Bewußtsein kommen, die er infolge der Zeit und weil er das betreffende nicht mehr beachtete, schon vergessen hatte.

c. 19. Wird die Erinnerung durch ähnliches veranlaßt, so kommt dazu der Gedanke, daß die Ähnlichkeit des erinnernden mit dem erinnerten Gegenstand eine

mangelhafte oder eine vollkommene sei. So werden wir auf den Begriff strenger Gleichheit geführt durch gleiche Hölzer, Steine usw., die doch nie streng gleich sind. Wenn ich nämlich infolge der Wahrnehmung von etwas an etwas anderes denke, so liegt ein Fall von Erinnerung vor (c. 18). Wir müssen daher das an sich Gleiche vor der Zeit gewußt haben, wo wir zum ersten Male gleiche Sinnesdinge sehend ihr Zurückbleiben hinter dem an sich Gleichen wahrnehmen. Wir müssen also die Vorstellung des an sich Gleichen vor der Geburt erlangt haben.

c. 20. Was vom Gleichen an sich gilt, gilt ebenso vom Schönen an sich, Guten, Gerechten, Frommen an sich usw. Wir haben also die Vorstellung der Idealbegriffe vor der Geburt erhalten.

c. 21. Wir werden aber nicht mit effektivem Wissen der Idealbegriffe geboren; denn der Wissende kann über sein Wissen Rechenschaft geben, aber nicht alle Menschen können über die Idealbegriffe Rechenschaft geben. Es bleibt also nur die Annahme: die Menschen haben das einst gehabte Wissen der Idealbegriffe verloren und werden durch die Wahrnehmung und deren unvollkommene Ähnlichkeit mit den Ideen daran erinnert. Bei der Geburt diese Begriffe erhalten und zugleich verloren zu haben, wäre ja eine widersinnige Annahme.

c. 22. Unser jetziges Wissen der Idealbegriffe ist also ein Erkenntnisgrund dafür, daß unsere Seele vor der Geburt existiert hat und einer höheren Welt (der ewigen Muster der unvollkommenen Nachbildungen in den irdischen Dingen) näher gewesen ist. Die objektive Existenz der Idealwelt ist der Realgrund unseres jetzigen Wissens von Idealbegriffen.

(Bemerkungen zu 14—22: Platos Ideen sind nicht bloß abstrahierte Allgemeinbegriffe, sondern zugleich Idealbegriffe, sie drücken nicht bloß die wesentlichen Merk-

male vieler verschiedener Einzelfälle aus, sondern zugleich in einer Vollkommenheit, welche die Einzelfälle nie ganz erreichen. Daß diese Idealbegriffe auf Erinnerung beruhen müssen, ist aber nicht bewiesen. Platos Begriff von Erinnerung ist ungenau; zur Erinnerung gehört, daß man sich wieder zum Bewußtsein bringt, was man früher bereits gewußt hat, aber mit dem begleitenden Bewußtsein, es früher einmal gewußt zu haben. Gerade dies spezifische Merkmal eigentlicher Erinnerung fehlt bei den Ideen. Wird man durch die Wahrnehmungen auf andere Vorstellungen geführt, welche nicht in der Wahrnehmung als solcher liegen, so zeigt das allerdings eine Fähigkeit der Seele an, welche über bloße Empfindung und Reproduktion derselben in den Erinnerungen hinausgeht. In der Tat ist das Vermögen des Idealisierens die Grundlage alles höheren geistigen Lebens, der Religion, Kunst, Wissenschaft. Strengste Wissenschaft, wie Mathematik, Logik, exakte Naturwissenschaft, hat ein Moment des Idealisierens, jetzt im Zusammenhang mit den Empfindungen und in Anwendung auf sie. Wegen dieser Fähigkeiten kann der Geist nicht als bloßes Gegenbild des Leibes gefaßt werden, sondern hat eine über denselben hinausgehende Wesenheit, was die Aussicht auf ein Fortbestehen nach dem Leibestod eröffnet.)

An der Idee der Schönheit hat Plato im „Gastmahl" die Ideenlehre im Einzelbeispiel vorgeführt im Zusammenhang mit dem Begriff der Liebe, einem beherrschenden Zug seiner praktischen Philosophie. Ich gebe hier (zum ersten Male) die betreffende Partie (Sokrates' Gespräch mit Diotima) in der Methode, wie die Stellen aus Phädon eben behandelt sind.

St. 199 C — 201 D. Lobende Beschreibung von etwas (es handelt sich hier um Eros, den Gott der Liebe) muß zuerst dessen bleibende Beschaffenheit angeben, dann seine Betätigungen. Bei jedem Begriff muß man

ferner zuerst zusehen, ob er nicht ein Relationsbegriff ist, d. h. eine Beziehung auf Anderes einschließt. Liebe ist (verlangende) Liebe zu etwas, als verlangend begehrt sie notwendig, Begehren geht aber stets auf etwas, das man nicht hat. Begehren, was man hat, heißt, dasselbe auch für die Zukunft begehren. Da nun Liebe verlangende Liebe des Schönen sein soll, dies also begehrt, dies also ihr fehlt, so ist Liebe an sich nicht schön, und da unter den Gattungsbegriff Schön auch das Gute fällt, so ist Liebe an sich weder schön noch gut.

201 D bis 203 B: Das Nichtschöne ist darum noch nicht häßlich, das Nichtweise darum noch nicht unwissend, sondern wie zwischen Wissen und Unwissenheit die tatsächlich zutreffende, jedoch noch nicht Grund von sich angeben könnende Vorstellung steht, so ist der Eros ein Mittleres zwischen schön und nichtschön, gut und nichtgut. Er ist auch nicht ein Gott, denn ein Gott ist glückselig, d. h. in stetem Besitz des Guten und Schönen, Eros aber als bedürftig des Guten und Schönen und es eben darum begehrend, hat beides nicht. Als nicht ein Gott ist aber Eros darum noch nicht ein Sterblicher, sondern wieder ein Mittleres zwischen Sterblich und Unsterblich, ein Dämon. Die Dämonen übermitteln Gebete und Opfer der Menschen an die Götter und Anordnungen und Vergeltungen der Götter an die Menschen, ebendadurch sind sie das Band des Alls. Mantik, alle Priesterkunst und dergleichen geht durch sie, denn Gott verkehrt nicht unmittelbar mit den Menschen, sondern durch die Dämonen, von denen Eros einer ist.

203 B bis 204 D: Diese Gegensätze im Eros als der verlangenden Liebe sind so groß, daß sie nur aus dem gegensätzlichen Elternpaar verstanden werden können. In ihm haben sich Reichtum an Auskunftsmitteln und Armut gleichsam durchdrungen, sie sind seine mythischen

Eltern; hieraus erklärt sich das Bedürftige und zugleich Kühne und Hochstrebende der Liebe, welche hinter Schönheit, Tüchtigkeit und Weisheit her ist, und als zwischen Sterblichem und Unsterblichem in der Mitte stehend, bald blühendes Leben, bald Hinsterben und Wiederaufleben ist. Zu dem Schönen, dem Eros nachstellt, gehört die Philosophie, welche als ein Mittleres zwischen Wissen als Besitz und Unwissenheit gerade für seine mittlere Art paßt. Die gewöhnliche Vorstellung vom Eros aber ist dadurch entstanden, daß man ihn nicht als verlangende Liebe faßte, sondern als das, wonach die verlangende Liebe strebt, also als Schönheit, Tüchtigkeit usw., nicht als das Liebende, sondern als das Geliebte.

204 D bis 206 E: Die verlangende Liebe, als auf Schönheit gehend, geht auf Glückseligkeit durch Erlangung der Schönheit, welche Glückseligkeit ein letztes, durch sich selbst motiviertes Ziel ist. Dieser Glückseligkeitstrieb ist allgemein menschlich. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch nennen wir fälschlich nur einen Teil des Glückseligkeitstriebes Liebe, gerade wie wir nicht alles Gestalten aus einem noch nicht so Seienden in ein so und so Seiendes Poesie nennen, sondern bloß das mit Musik und Metren Arbeitende Poesie nennen. Liebe ist alle Begierde nach Glückseligkeit, ob sie sich auf materiellen Erwerb oder Leibesübungen oder Philosophie richtet. Die Liebe geht so sehr auf das den Menschen für sie gut Scheinende, daß sie das, was ihnen an sich selbst nicht so scheint, sogar von sich wegtun, und sie geht darauf, daß das Gute ihnen zuteil werde und immer bleibe. Liebe ist daher, kurz gesagt, das Verlangen, daß einem das Gute immer sei.

206 B bis 207 D: Liebe geht auf das Schöne und geht ebendamit auf das Gute und darauf, daß einem das Gute stetig sei. Dies ist aber doch nur ihr genereller

Begriff. Die wesentlich nähere Bestimmtheit der Liebe ist, daß sie auf Schönheit geht, leiblich und geistig, um im Schönen leiblich und geistig zu zeugen. Am Menschen ist ersichtlich, daß zu seiner ausgereiften Natur der Zeugungstrieb gehört und vom Schönen erregt wird und in demselben sich befriedigt. In der Zeugung wird auch der Trieb nach Immersein in der dem Sterblichen möglichen Weise der Fortsetzung seiner vergänglichen Existenzart in einem Anderen verwirklicht.

207 bis 208 B: Die Macht der Liebe als Zeugungstriebes ist klar an den Tieren und ihrer Liebe zu den erzeugten Jungen. Bei den Menschen könnte das Ähnliche Überlegung sein, bei den Tieren ist es ein natürlicher Trieb (Instinkt), nach der einzigen ihnen möglichen Art der Ewigkeit, nicht des Individuums, sondern der Gattung durch aufeinander folgende Generationen. Auch das einzelne tierische Einzelwesen, selbst der Mensch, hat stetige Erneuerung der Teile seines Leibes; ebenso ist es seelisch mit Sitten, Meinungen, Gefühlen, Begehrungen. Selbst die wissenschaftlichen Begriffe schwinden in Vergessen und werden durch Übungen immer neuerzeugt, nur scheinbar bleiben sie als dieselben. Nur das Göttliche ist dem Sein nach stets dasselbe, alles Sterbliche hat sein Sein in stetem Entstehen und Vergehen und einer abbildlichen Ähnlichkeit des Entstehenden mit dem Vergehenden. Daher kommt die natürliche (instinktive) Liebe des Sterblichen zu den von ihm Entsprossenen, er hat durch dasselbe allein teil an der Unsterblichkeit.

208 B bis 210: Analog ist der Trieb nach Unsterblichkeit des Namens und Rufes bei den Menschen, den gerade die Besten am stärksten haben. Wenn der Trieb nach Unsterblichkeit mehr leiblich ist, wendet er sich auf Kindererzeugung und ebendamit auf ewige Erinnerung. Die mit geistigen Geburten schwanger gehen, sind

die Dichter, erfindenden Künstler, Staatsmänner. Gerade der Trieb nach hierhin schlagender Tüchtigkeit (Selbstbeherrschung im Sinnlichen und Gerechtigkeit) wird zum Trieb der Freundschaft, welcher an die Schönheit anknüpfend zur Tugend hinleiten will; solche Verhältnisse können höher sein, als die zu leiblichen Kindern. Geistige Kinder sind ja auch die Gedichte Homers und Hesiods, die Gesetze Solons und Lykurgs und sonstiger Männer bei Hellenen und Barbaren; selbst unter die Heroen sind manche wegen ihrer geistigen Kinder versetzt worden.

210 bis 212 B: Das Höchste, worauf der Liebestrieb geht, kommt aber so zuwege: Zuerst wendet sich die Liebe des jüngeren Mannes einem schönen aufblühenden Jüngling zu zur Erzeugung sittlich schöner Reden; von da wende (soll wenden) sich der Blick auf alle schönen Leibesgestalten, als eine Schönheit in Vielen. Dadurch läßt auch die Heftigkeit der Liebe zu der einen Körpergestalt nach. Von da aus erfasse man die Schönheit der Seele als das Wertvollere, so daß man sich mehr um diese und deren Ausbildung bemüht, auch wo wenig Leibesschönheit da ist; so entsteht die Betrachtung des allgemein Schönen in Übungen und Gesetzen mit Geringwertung körperlicher Schönheit. Von da wende er sich zur Schönheit der Erkenntnisse, welche durch ihren Reichtum den Geist noch freier für Betrachtungen und Gedanken machen. Eben hieraus entsteht dann die Aussicht auf eine einzige Erkenntnis des Schönen, indem plötzlich das ewige, stets sich gleichbleibende, durch und durch und in jeder Hinsicht Schöne erblickt wird, das nicht ein Einzelschönes ist, sondern das Allgemeinschöne an und für sich, durch welches alles Einzelschöne schön ist, ohne daß jenes durch das Entstehen und Vergehen des Einzelschönen leidet. Dies ist zugleich das höchste menschliche Leben, Leben im Anschauen des Schönen an und für sich; denn dies Schöne ist ohne Fleisch,

Farbe und dergleichen, göttlich, ganz einartig in sich. Indem die Seele so das wahre Schöne berührt, wird sie wahre Tüchtigkeit erzeugen und dadurch gottgeliebt und erst recht unsterblich sein.

(Bemerkungen: Zu 199 C bis 201 D. Sofern wir die Dinge nur kennen durch ihre Wirkungen auf uns, können wir methodisch nicht mit den bleibenden Eigenschaften anfangen und von da erst zu den Wirkungen fortgehen, sondern müssen aus den Wirkungen und ihrer Art auf die mehr oder weniger bleibenden Eigenschaften erst schließen. So macht es Plato tatsächlich hier selber.

Die Schönheit, auf welche die Liebe verlangend geht, hat sie allerdings nicht selbst, insofern fehlt ihr diese; sie kann aber andere Schönheit haben. Es waltet bei Plato hier die Irrung, eine bedingte Aussage zu einer unbedingten zu machen. Wahr ist, Liebe als verlangend nach Schönheit braucht nicht selbst schön zu sein, kann aber schön sein; ebenso ist es mit dem sittlich Guten.

Zu 201 D bis 203 B. Zwischen kontradiktorischen Gegensätzen (schön — nicht schön, gut — nicht gut) gibt es kein Mittleres (Satz vom ausgeschlossenen Dritten); zwischen konträren Gegensätzen — diese sind die bei einem gemeinsamen Beziehungspunkt am weitesten voneinander abstehenden — gibt es zum Teil ein Mittleres, so zwischen schön und häßlich das ästhetisch Indifferente, zwischen gut und bös das sittlich Gleichgültige, teils nicht, so nicht zwischen Wahrheit und Irrtum eines Satzes, krank und gesund bei organischen Wesen, gerad und krumm bei Linien, gerad und ungerad bei Zahlen. Daher kann man mit konträren Gegensätzen nicht rein in abstracto operieren, sondern muß sich die besonderen Erscheinungen selbst und die bei ihnen in Frage kommenden Gegensätze selbst daraufhin ansehen, ob es ein Mittleres dabei gibt. Bei schön und häßlich, gut und

bös hat dies an sich statt, aber darum braucht die Liebe nicht ein Mittleres zwischen beiden zu sein (s. o.). Nach Plato ist Wissen richtige Meinung, die Grund von sich angeben kann, Unwissenheit ist, wo beides fehlt, richtige Meinung ohne Grund angeben zu können ein Mittleres. Aber der kontradiktorische Gegensatz wäre Wissen — Nichtwissen, welches letztere sowohl Irrtum als bloßen Mangel an Wissen einschließen kann; der konträre Gegensatz wäre Wahrheit und Irrtum einer Behauptung. Wahrheit selbst kann dann weiter nuanciert sein als tatsächlich richtig und als zugleich ihrer Gründe bewußt.

Plato nimmt an, daß die verlangende Liebe, als ein starker instinktiver Trieb in allen Menschen, eben damit als eine Macht über den Menschen sich ankündige und also als ein höheres Wesen, das doch als verlangend, also bedürftig, kein Gott im prägnanten Sinne sei, sondern als bedürftig und zugleich übermenschlich eben ein Zwischenwesen zwischen Sterblich und Unsterblich. Plato macht hier (wie sonst) die Gesetze, d. h. allgemeine konstatierte Tatsachen, zu Mächten, die über den Dingen walten, zu Zwischenwesen zwischen den letzten Ursachen (Götter oder Gott, Ideen unter der Idee des Guten) und den sinnlichen Erscheinungen. Das Grundgefühl dieser platonischen Auffassung ist uns bei der Liebe noch nachempfindbar. Die ersten Liebeserregungen einer unverdorbenen Natur nehmen durchaus eine geistige Wendung (Goethe). Die verlangende Liebe weckt Gefühl und Phantasie eines Unendlichen (Überzeugung von der Ewigkeit der Neigung, Seligkeit des Gefühls selbst in der Ferne, „Ehen werden im Himmel geschlossen", Für-einander-bestimmt-sein in einzigartiger Weise, Flammen, Feuergluten, Gottesflammen nach dem hohen Lied).

Zu 203 B bis 204 D. Gegensätze im Menschen führen erfahrungsmäßig oft auf verschiedene Naturen von

Vater und Mutter zurück (Goethe: Vom Vater hab' ich die Statur usw.). Dies wird hier auf Eros übertragen in mythologischer Weise, wobei Plato seine sonstige sittliche Auffassung und die von daher geübte Kritik der Mythen ganz zurückstellt: die Götter schwelgen bis zum Übermaß und zur Unbesinnlichkeit, es gibt auch eine Göttin der Armut, die unter den Göttern vom Bettel lebt und welcher der Zweck das Mittel heiligt (sie gesellt sich zum trunkenen Poros, dem Gott der Hilfsmittel, um ein Kind von ihm zu empfangen).

Daß Streben nach Schönheit und nach Weisheit zusammengerückt wird, geht von der griechischen Annahme aus, daß Schönheit des Leibes nicht ohne Schönheit der Seele sein könne. Selbst nach den Stoikern zeigt leibliche Schönheit auf eine Wohlgeartetheit zur Tugend hin, und die Erhaltung der Schönheit, auf welche die Griechen großen Wert legten, ist in der Tat mindestens mit dem Gegenteil der Tugend kaum verträglich. Außerdem möchte Plato der griechischen Hinwendung junger Männer auf schöne heranblühende Jünglinge eine geistige und allgemeine Richtung geben, der ältere Freund soll den jüngeren tüchtig und weise machen von der Bewunderung seiner Jugendschönheit aus.

Zu 204 D bis 206 E. Man vergleiche Goethes Ausspruch: „Alle Liebe bezieht sich auf Gegenwart. Was mir in der Gegenwart angenehm ist, sich abwesend mir immer darstellt, den Wunsch des erneuten Gegenwärtigseins immerfort erregt, bei Erfüllung dieses Wunsches von einem lebhaften Entzücken, bei Fortsetzung dieses Glückes von einer immer gleichen Anmut begleitet wird, das eigentlich lieben wir."

Zu 206 B bis 207. Im griechischen Gottesbegriff ist das wesentliche Merkmal die Unsterblichkeit („unsterbliche Götter" fortwährend bei Homer). Diese nicht zu haben, wird als die wesentliche menschliche Schranke

empfunden. Ähnliche Gefühlsweise liegt vor in dem einst weit verbreitet gewesenen Ahnenkultus und der Sorge bei vielen Völkern, einen Sohn zu hinterlassen (Inder, Chinesen), der die Opfer für den Vater bringe; ferner in der Auffassung der aufeinanderfolgenden Generationen als eines und desselben Wesens, das stets fortlebe, wie die Völker diese Auffassung vielfach von sich selbst gehabt haben, und wie sie in vielen Versuchen der Geschichtsphilosophie vorliegt. Das Grundgefühl selbst, ohne die platonische Ausdeutung, ist bei uns noch wirksam in der Empfindung, daß erst, wenn man für Frau und Kinder, eventuell für Mann und Kinder zu sorgen habe, man wisse, wofür man sich abmühe. Das Leben für die Menschheit ist am wirksamsten als ein solches zunächst für die eigene Familie.

Das Schöne, in welchem allein Zeugung für möglich erklärt wird, ist das subjektiv Schöne, d. h. das dem Einzelnen für seine Person als schön Vorkommende. Zwar die ästhetische Beurteilung menschlicher Schönheit über die Erde hin ist in einer gewissen Annäherung gefunden worden, aber in bezug auf die Schönheit, welche Liebe einflößt, ist das Subjektive hervorstechend („sieh' sie mit meinen, nicht mit deinen Augen", ein arabischer Dichter). Die Frauen finden die Frauen am schönsten, welche an männliche Schönheit erinnern; diese finden aber die Männer unter den Frauen nicht am schönsten. Ein spanischer Rat ist: jeder Mann solle denken, es gebe nur eine schöne und gute Frau in der Welt, nämlich die seinige, und ebenso solle die Frau von ihrem Mann denken.

Zu 207 bis 208 B. Es ist platonische Grundannahme, daß Sein (unveränderliches Beharren) nur den übersinnlichen Ideen, den realen Mustern der irdischen Dinge, zukomme, alles Endliche im Werden (Entstehen und Vergehen mit bloßem Schein beharrenden Seins) bestehe.

Von der Natur ist dies nicht mehr haltbar, sie führt auf seiende Elemente mit Werden als bloß anderer und anderer Verbindung, eventuell Trennung solcher seiender Elemente. Denn die Elemente, aus denen z. B. das Wasser besteht, haben sich in dem Naturlauf nicht abgenutzt (Newton). Den menschlichen Geist hat Plato selbst bei den Beweisen für die Unsterblichkeit als von Anfang der Welt vorhandenes und bleibendes Seelenwesen angenommen, der aber eine lange Bewährungsentwicklung durchzumachen habe, bis er in einen den Ideen angenäherten Zustand endgültig gelange. Bezüglich des Menschen gilt also seine Lehre hier zunächst vom Leib und dann von dem Gesamtwesen aus Leib und Seele, denn der Seele ist wegen des Zusammenhangs mit dem Leib eine größere Annäherung an die Ideen nach Plato nicht möglich.

Zu 208 C bis 210. Daß das hohe geistige Streben mit dem Zeugungstrieb zusammenhängt, wird auch von der Physiologie bestätigt. Mit der allmählichen Geschlechtsreife hat, wenn verfrühte Reizung vermieden wird, ein Wachsen und Sichkräftigen des Einzellebens statt, es entsteht von da aus gerade ein Aufschwung desselben (Zeit der Ideale und der Begeisterung). Daß das Beste unseres Lebens mit der Geschlechtsfunktion zusammenhängt, ergibt sich namentlich aus negativen Instanzen. Eunuchen und Skopzen fehlt fast ausnahmslos Männlichkeit auch im psychischen Sinne, der höhere Flug der Phantasie, das geistige Fortstreben, dagegen sind stark bei ihnen Selbstsucht, Schlauheit, Falschheit, Hinterlist, Habsucht. Natürlich schafft der Geschlechtstrieb die geistigen Kräfte nicht, aber die erregende Wirkung desselben auf das Gesamtleben ist bei den meisten Menschen ein Erfordernis der Entwicklung der geistig-sittlichen Anlagen. Der geistig-sittliche Aufschwung braucht aber nicht von der sittlichen Verwendung des Zeugungstriebes

in der Ehe getrennt zu sein; auch große Dichter, Feldherren, Künstler, Gesetzgeber, Reformatoren sind verheiratet gewesen. Allerdings sucht gerade in der Zeit der Entwicklung jedes Geschlecht Anschluß an Gleiches (Freundschaften der Jünglinge unter sich, der Mädchen unter sich), aber nachdem es sich so noch gestärkt hat, entsteht gewöhnlich das auch geistige Verlangen nach Ergänzung durch das andere Geschlecht. Daß bei den Griechen das zwischen Liebe und Freundschaft schillernde Verhältnis älterer Jünglinge zu gerade heranblühenden entstand, erklärt sich zum Teil wohl daraus, daß ein eigentlich geistig anregender Verkehr mit dem weiblichen Geschlecht nicht statthatte, daß die Ehe wesentlich als eine bürgerliche Einrichtung zur Erzeugung legitimer Nachkommen aufgefaßt wurde.

Zu 210 bis 212 B. Sofern der sexuelle Trieb zugleich Anregung der Ideale im Menschen ist, hat sich Ähnliches, wie es Plato hier ansetzt, stets gezeigt, falls der Liebestrieb nicht bloß physisch verwendet wurde, in welchem Falle sich auch die Fähigkeit für Ideale abstumpft. Namentlich der Aufschwung zu einer höheren Welt ist oft mit dem sexuellen Trieb verbunden gewesen. In der Pubertät ist eine Erhebung zu religiösen Gefühlen oft stark da und ein Ins-Auge-fassen höchster Ziele. Eine reine Liebe, d. h. eine solche, welche zugleich an der Vollkommenheit und dem Glück des anderen Freude findet (Leibniz), ist gern mit einem religiösen Hintergrund verbunden; die Zusammenstimmung und das Sichgegenseitig-gefunden-haben erscheint als Fügung einer höheren Macht; ebendaher entsteht Wunsch und Hoffnung des Vereintbleibens über die Erde hinaus (Wiedersehen im Jenseits). Freilich sind auch unreine Wünsche sinnlicher Liebe und religiöse Erregung öfter zusammen bemerkt worden („man muß Gott unmittelbar lieben oder in einem schönen Weib", Zacharias Werner). Oft

ist die sinnliche Liebe jüngerer Jahre abgelöst worden durch Bigotterie mit beginnendem Alter, besonders bei Frauen. Plato eigentümlich ist, daß er auf frühe Loslösung von der Liebe zu Einem (schönen Leib) dringt. Es hängt das damit zusammen, daß ihm das Allgemeine zugleich das Ideale ist und eine höhere Welt ausmacht als reale ewige Musterbilder der sinnlichen Erscheinungen. Ähnlich ist Spinozas Lehre, daß, je allgemeiner unsere Gedanken seien, je losgelöster von den Einzeleindrücken, desto freier werde der Geist von der Gewalt der Affekte und sinnlichen Erregungen. Plato war wie Spinoza wesentlich eine kontemplative Natur, d. h. in innerer Betrachtung lebend und mit einer Neigung, in einer Idee, die ihn gerade beschäftigte, ganz aufzugehen bis zur Annäherung an Vision oder Ekstase.

Platos Gesamtabsicht war im „Gastmahl" und sonst, den Liebestrieb mit den höchsten geistigen und sittlichen Bestrebungen vereinbar und ihnen dienstbar zu machen. Da er Liebe als zugleich geistige Anregung nur kannte in der bewundernden Zuwendung eines jungen Mannes zu einem heranblühenden Jüngling, so knüpft er sein Bestreben gerade hieran. Daß körperliche Schönheit geistig so erregend wirke, erklärt er anderwärts daraus, daß Schönheit die glänzendste Idee sei, glänzender als Weisheit und Güte, also am ehesten durch das Auge wieder aufgeregt werden könne aus der Tiefe der Seele, welche diese Idee nach ihm einst im vorirdischen Zustand geschaut hat. Noch heute hängt die sittliche Gesamtausbildung eines Mannes wesentlich daran, daß es gelingt, den sinnlichen Liebestrieb so zu wenden, daß er im Einklang mit der sittlich-geistigen Aufgabe bleibt.)

Nach dieser Einführung in Plato aus ihm selbst kann ich mich auf das beschränken, was zur näheren Bestimmung seines Wissensbegriffs noch beiträgt. Ein System im Sinne eines vollständigen und allseitigen

Wissens geben zu können, hat Plato stets verneint; denn der Mensch ist nicht weise, das ist nur Gott, der Mensch ist höchstens ein Freund der Weisheit, hat Verlangen danach. Dialektik = Fragen und Antworten, äußerlich und innerlich, ist inhaltlich das Bestreben, Rechenschaft zu geben über das Erkennen und seine Gegenstände, um so zum wahren Wissen durchzudringen. Wissen ist nicht beschränkt auf Wahrnehmungen und Empfindungen. Die Empfindungen sind wegen des steten Flusses der Sinnesdinge, d. h. der beständigen Bewegung und Veränderung derselben, selber fließend, ungenau, ineinander übergehend, nicht stichhaltig. Die Sinne geben somit keine feste, deutliche und genaue Erkenntnis; sich ihnen hingeben erregt der Seele Schwindel statt des ruhigen Zustandes wissenschaftlicher Betrachtung. Daß Plato den Sinneseindrücken gegenüber individuell verwirrbar war, erhellt (s. u.) daraus, daß seine nächsten Nachfolger diesen Punkt bedeutend abschwächten. Das Vergleichen der Sinneswahrnehmungen nach Ähnlichkeit, Unähnlichkeit, Einerleiheit, Verschiedenheit ist zwar eine höhere Tätigkeit der Seele und für Technik und das gewöhnliche Leben sehr wichtig, aber zum Wissen wird verlangt die Begründung durch Ursache und Vernunfteinsicht. Hier ist herbeizuziehen aus S. 42 ff. die Kritik der vorsokratischen Physik und der positive Satz, daß nur der Geist nach der Idee des Besten, wie in uns so in der Natur wahrhafte Ursache sei. Das wahre Wissen, als fest und bleibend, geht auf ein festes und bleibendes Sein. Dies Seiende kann aber ein Vieles sein, ähnlich unter sich und verschieden, nur so wird die Mannigfaltigkeit des Scheins (der Empfindungen) denkbar. Das relative Nichtsein, welches den Seienden zukommen kann, ist die Verschiedenheit der Seienden: Bewegung ist Bewegung und eben damit nicht Ruhe und umgekehrt. Hier erinnere man sich der direkten Einzelbeweise

für die Ideen (s. o. S. 46). Die Sinnesdinge geben Veranlassung, durch ihre Ähnlichkeiten unter sich Allgemeinbegriffe zu bilden, die an die Ideen als ihre realen Muster erinnern. Allen Allgemeinbegriffen, wie Mensch, Zahl, Größe, Gesundheit, Stärke, liegt je eine Idee zugrunde, später hat Plato die Ideen ausdrücklich auf Naturdinge beschränkt. Nicht wohl gibt es Ideen von Haar, Kot und dergleichen, doch läßt sich vielleicht eine begriffliche Bestimmtheit finden, die auch bei solchen Dingen zur Annahme einer Idee führen kann.

Die Ideen selbst als nicht Sinnesdinge sind unkörperlich, unveränderlich, für sich bestehend, wahrhaft seiend, ewige Wesenheiten. Es kommt ihnen Bewegung (Wirken), Leben, Beseeltheit und Vernunft zu; wegen der Gemeinschaft, die wir mit der Ideenwelt im Erkennen haben, hält er die Annahme für notwendig (Ähnliches wird durch Ähnliches erkannt).

Das Verhältnis der Sinnesdinge zu den Ideen bezeichnet Plato als Teilhaben, Nachahmung, Ähnlichkeit. Ein Gegenstand ist schön dadurch, daß er teilhat an der Idealschönheit, oder die Idealschönheit in ihm da ist. Hier gibt Plato eine Lücke seines Wissens zu: wie soll man sich dies Teilhaben, diese Gegenwart näher vorstellen? Aber mindestens wird, meint er, schön durch die Schönheit erklärt und nicht zugemutet, ein schönes Ganze aus nicht schönen Teilen bestehend zu denken, was ihm ganz unverständlich dünkt.

Zwischen Sinneserkenntnis und Ideen stellt Plato die Mathematik, weil sie reine Formen betrachtet und so eine Hinleitung zur Erkenntnis des Übersinnlichen wird, was dann die Wertschätzung der Mathematik im Altertum blieb, wo selbst Archimedes in der Verwendung der Mathematik für technische Zwecke eine Herabwürdigung derselben sah. Ein Beispiel der Ideenerkenntnis ist S. 48 ff. gegeben. Diese Erkenntnis der Ideen ist

immer nur eine ungefähre, da der Leib (die Sinne) stets hindert. Darum ist der Mythus als Aussage, die dem Hauptsinn nach richtig, den Einzelheiten nach aber nie ganz zutreffend ist, ein notwendiger Abschluß der platonischen Philosophie, denn Geschautes, wie man die Ideen einst schaute, kann man nur erzählend beschreiben, aber wegen gestörter Erinnerung stets mangelhaft. Dichter ist Plato nur insofern, als die Konzeption der Ideen ein Streben nach einem Vollkommenen ist, das doch in der Vorstellung nie ganz erreicht wird, wie Goethe oft den Zustand des Künstlers bei seinen dichterischen Entwürfen geschildert hat. Die Sprache ist kein adäquates Mittel der Ideenerkenntnis, die Wörter in ihr bilden nur zum Teil die bleibenden Wesenheiten nach, zum größeren Teil drücken sie die Beweglichkeit der Sinneserscheinungen mit aus.

Daß die Ideen von einer höchsten Idee zusammengehalten werden, ist zu erwarten; wenn wir aber bis jetzt auf die Idee der Vollkommenheit als diese raten würden, weil jede Idee als etwas Vollkommenes gefaßt wird, so finden wir bei Plato als die höchste Idee die Idee des Guten und offenbar in dem Sinne von freundlicher Betätigung. Ohne das Gute wäre alle andere Erkenntnis nichts nütze, gerade wie ein Besitz uns nichts hilft ohne das Gute. Das Gute überragt das Seiende (die Ideen) an Würde und Kraft, aber ist doch nur die gestaltende Einheit der Ideen (nicht etwa ihr Schöpfer). In seinem Alter hat Plato (nach Aristoteles) die Ideen auf Idealzahlen zurückgeführt. Die Idee des Guten setzte er = dem Eins, ihm gegenüber steht das Vergrößert- und Verkleinertwerdenkönnende oder die Zweiheit. Durch Teilnahme dieser Zweiheit an der Einheit entstehen die Idealzahlen, von denen jede nur einmal ist, nicht addierbar. Über symbolische Auffassungen ist er nicht hinausgekommen: die Vernunft setzte er gleich dem Eins. Die

Welt besteht aus der Idee des Eins und der Ideal-Länge, -Breite und -Tiefe. Die Ideenwelt wird also nach Plato gebildet durch gestaltende Einwirkung des Eins auf eine Art Ideenstoff.

Von der Gottheit sagt Plato dieselben Prädikate aus, wie von der Idee des Guten. Von der Welt aus schließt er auf Gott nach dem Satze: wahre Ursachen können nur vernünftige Geister sein. Körper können nur empfangene Bewegung mitteilen. Gott, blickend auf die übrigen Ideen, verwirklicht nach deren Muster die Schönheit der Welt. Er will die Welt sich möglichst ähnlich machen und ist Ursache von allem Guten in der Welt, aber eben darum nicht die Ursache von Allem.

Nicht von Gott und den Ideen kann stammen das unaufhörliche Werden und Vergehen und das Unbegrenzte, Bestimmungslose an den Dingen (bald ist ja in einem Ding etwas zu viel, bald etwas zu wenig, und das kommt nach Plato nicht von der Kompliziertheit der Dinge, sondern davon, daß in ihrer Grundlage ein an sich der Bestimmtheit nicht ganz Zugängliches ist). Diese Werdegrundlage ist an sich gestaltlos, unsichtbar, aber rezeptiv für Gestaltungen. Wenn er dies dem Raum gleichsetzt, so denkt er diesen selbst dabei wie unbestimmt in sich und regellos. Den Ausdruck Materie hat er nicht. Man kann diese Werdegrundlage nicht wahrnehmen, sondern nur erschließen.

Daß Plato Gott und die Ideen nur als ordnend der Welt gegenüber denkt, steht im Einklang mit der religiösen Auffassung seines Volkes. Er gab damit einer Tendenz nicht nach, welche bei Dichtern, aber auch etwa in Xenophons Denkwürdigkeiten des Sokrates öfter wahrzunehmen ist, daß nämlich es heißt: „wenn ein Gott das und das in jenes oder dieses verwandelte", so daß genau betrachtet etwas Schöpferisches herauskommt; oben S. 52, wo nach Plato die Idealschönheit nicht ab-

nimmt, trotzdem unzählige Erscheinungen an ihr teilhaben, muß ja etwas Ähnliches zugrunde gelegt werden. Nach seinem Wertgefühl: nur das Unveränderliche ist das wahre Sein, konnte Plato nicht umhin, eine selbstständige Werdegrundlage der Welt anzunehmen. Diese kann ihrer Natur nach nie ganz zur Begrenzung und Bestimmtheit übergeführt werden; daher ist die Welt notwendig unvollkommen, das Böse kann nicht ausgerottet werden. Zudem muß es begrifflich immer etwas dem Guten Entgegengesetztes geben. Plato macht so aus dem möglichen Denken eines Gegensatzes eine Seinsnotwendigkeit.

Gott, auf die übrigen Ideen blickend, gestaltet Abbilder derselben in der Werdegrundlage, und zwar wirkt Gott als Geist nach der Idee des Besten und so, daß diese Idee des Besten unmittelbar die eigentlich gestaltende und erhaltende Kraft ist. Die Erde z. B. wird nicht von irgendeiner physischen Kraft in der Mitte des Weltalls gehalten, sondern direkt und unmittelbar ist die erhaltende Kraft dies, daß es das Beste war, daß sie in der und der Stellung sei. Hauptableitungen aus diesen Gedanken sind: zum Besten gehört Ordnung, also machte Gott das Werden dieser Welt geordnet; zum Besten gehört Beseelung und Vernunft, also machte Gott die ganze Welt zu einem beseelten und vernunftbegabten lebenden Wesen. Das Eins ist das beste, also ist die Welt eine einige. Die Kugelgestalt ist die vollkommenste Form, also ist die Welt sphärisch. Die Kreisbewegung ist die vollkommenste, also ist die Bewegung der Welt Kreisbewegung. Dem Geist kommt es zu, zu lenken und zu leiten, also ist die Welt umhüllt und durchspannt von der Weltseele. Die einzelnen Weltkörper sind gewordene Götter. Als Ganzes ist die Welt unauflösbar; zwar durch Gott wäre sie auflösbar, wegen seiner Güte tut er es aber nicht.

Nach Plato lehrt die Beobachtung, daß Wasser zu Erde und Steinen wird, sich auflöst in Hauch und Luft, die Luft sich entzündet als Feuer, das Feuer erlöschend Luft wird, die Luft Wasser und Nebel, dann aus Wasser Erde und Steine. Diesen Übergängen muß ein gemeinsames Sein zugrunde liegen, welches bloß durch Denken zu erreichen ist. Nun deuten die körperlichen Elemente auf Körperformen, diese auf Flächenfiguren, diese lassen sich auflösen in Dreiecke. Aus den schönsten rechtwinkeligen Dreiecken lassen sich die regulären Körper zusammensetzen, Tetraeder, Oktaeder, Ikosaeder. Je nachdem diese zusammentreten, ergeben sich Luft (Oktaeder), Feuer (Tetraeder), Wasser (Ikosaeder). Die Erde ist Kubus, weil am unbeweglichsten, sie kann nur wieder aufgelöst werden in ihre Teile.

Die Einzelerklärungen (im Timäus) befürwortet Plato so: über die Natur gibt es nur Wahrscheinlichkeit, sie gehört dem Werden an, dem Nichtfesten, welches eben als nicht fest nicht fest erkannt werden kann. Wissen geht auf das Ewige und sich Gleichbleibende (die Ideenwelt). Zur Erholung mag man von dieser zur Betrachtung des Werdens gehen als einer reuelosen Lust, einem verständigen Spiel. Hiernach zieht es Plato zu einem Sich-selbst-gleichen (Monoideismus), aber er gesteht zu, daß dieser Zug etwas Abspannendes, Ermüdendes hat, von dem die Hinwendung zum Werden entlastet, aber eben nur als Erholung gesucht werden soll.

Nicht Gott unmittelbar, sondern die gewordenen Götter, die Geister der Weltkörper, bilden das sterbliche menschliche Seelenwesen. Dieses selbst ist ein zweifaches, ein sinnlich-begehrendes mit Sitz zwischen Zwergfell und Nabel, bloß der Empfindung von Lust und Unlust teilhaft, auch den Pflanzen zukommend; zweitens der Affekt der Selbständigkeit und Abwehr (das Irascible der Scholastik), mit Sitz zwischen Zwergfell und Nacken,

mit Hauptort Herz; es kann der Vernunft gehorsam sein und mit ihr die Begierden zügeln. Das unsterbliche Seelenwesen ist der göttliche Same des Geistes, er hat seinen Sitz im Gehirn. Grund der Dreiteilung ist: dasselbe Seelenwesen kann nicht sinnlich begehren, zornig eifern, denkend erkennen; denn die drei sind oft miteinander in Gegensatz (solche Anklänge an den Gedanken einer mehrfachen inhaltlichen Persönlichkeit finden sich öfter bei den Alten, auch in nichtphilosophischen Schriften, und es wäre der Mühe wert, diese Anklänge einmal zusammenzustellen).

Als Sokratiker sucht Plato Wissen und Tugend zusammen; wir deuten seine Lehren hier nur an. Das höchste Gut ist, das Ideenähnliche in uns auszubilden, populär drückt das Plato aus als Verähnlichung mit Gott, soweit möglich, was die menschlichen Schranken andeutet. Diese Verähnlichung geschieht durch Wissenschaften, Künste und richtige Meinungen, womit reine Lustempfindungen verbunden sind. Von den sinnlichen Lustempfindungen werden nur die zugelassen, deren Befriedigung uns nützlich ist. Lust gehört dem Unbegrenzten und dem Werden an, Einsicht dem Begrenzten. Tugenden sind Tüchtigkeiten der Seele zu den ihr eigentümlichen Werken; Weisheit oder Einsicht ist die Tugend der vernünftigen Seele, Tapferkeit die der affektvollen, Mäßigkeit die der sinnlich begehrenden. Die harmonische Einheit dieser drei Tugenden ist die Gerechtigkeit. Insofern bei Tapferkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit die Weisheit das Leitende ist, ist die Tugend auch Eine. Plato gibt zu (gegen Sokrates), daß Tapferkeit und Mäßigkeit mit auf Naturanlage beruhen und Gewöhnung und Übung verlangen. Die Einsicht ist das Göttliche, sie verliert ihre Kraft niemals, bedarf aber der Lenkung und Belebung. Die gewöhnliche Tugend beruht auf richtiger Vorstellung und Ubung, die philosophische Tugend auf Einsicht.

Diese Tugenden betätigen sich im Staate, den Plato doppelt behandelt hat, in der Politie als Idealstaat, in den „Gesetzen" seines Alters mehr der Wirklichkeit angenähert. Dort hat er drei Stände, je nach dem Vorherrschen eines Seelenteils. Vollbürger sind nur die Krieger oder Wächter und die Philosophen oder Regierenden. Diese Vollbürger haben kein Privateigentum und keine individuelle Ehe, denn beides trennt und die Bürger sollen sich als Eins fühlen. Die Vollbürger werden vom drittem Stande (Ackerbauer, Handwerker) ernährt. Die Frauen der Vollbürger sind allen gemeinsam im Sinne gerade sexueller Mäßigkeit unter Leitung der Regierenden. In den „Gesetzen" werden Ehe und Eigentum den Vollbürgern zugestanden.

Plato hat seiner Zeit den Idealstaat, der „eine Erziehung" der Bürger sein soll zur Ideenlehre hin, nicht für unausführbar gehalten, aber, wenn verwirklicht, wäre nach ihm doch die Gefahr, daß er nach der Natur menschlicher Dinge (denen ja ein Element des Unbegrenzten innewohnt) ausarten würde, Tapferkeit führte leicht zu kriegerischem Ehrgeiz, Krieg braucht Geld; so wird aus Ehrsucht Habsucht. Wo Geld vorherrscht, regen sich bald alle Begierden, das führt zu allgemeiner Ausgelassenheit (Demokratie = Ochlokratie). Um wieder etwas Ordnung herzustellen, greift man zur Tyrannis.

Man hat über die Staatslehre Platos oft bemerkt, daß sie im Hinblick auf damalige Verhältnisse nur entworfen ist, und doch sich manches aus ihr, unabhängig von ihr, in der Geschichte realisiert hat. So war im Mittelalter Nährstand, Wehrstand, Lehrstand ziemlich im Sinne Platos wirklich, und in der Neuzeit sind Wechsel der Verfassungen oft in der Weissagungsart der Politie eingetreten.

Daß Plato zuerst nach Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele gesucht hat, erklärt sich daraus . . .

wie die Seele einst der Ideenwelt nahe war, sie danach strebt, ihr wieder näher zu kommen, aber auf Erden wegen der Leibes- und der Sinnesdinge das nicht erreicht. Nach dem Phädon ist die Seele einfach oder dem Einfachen verwandt, also nicht in Teile auflösbar wie der Körper. Sie kann auch keine Harmonie der Teile des Körpers sein, denn die Seele kann sich im Denken und Tun dem Körper widersetzen, ist also nicht eine Folge desselben. Da Wissen Erinnerung ist, so muß die Seele vor der Geburt existiert haben, und da es kein absolutes Entstehen und Vergehen gibt, so muß, wie die lebende Seele stirbt, die gestorbene wieder aufleben. Leben gehört zum Begriff der Seele, denn wo Seele, da ist Leben. Die Seele als aus sich selbst sich bewegend kann nicht aufhören sich zu bewegen (Staat).

Von Anfang an gibt es eine bestimmte Anzahl von Seelen, die immer wiederkehren bis zur völligen Läuterung. Die erste Verkörperung der Seele ist nach dem Timäus Weltgesetz (zur Bewährung), nach dem Phädrus Folge eines Abfalls. Bei der Wiederkehr der Seele wählt jede frei ihr Lebenslos.

Beim Studium Platos ist der Gang am besten: aus Phädrus, Gastmahl, Menon, Phädon lernt man Dialektik und Ideenlehre, aus dem „Staat“ die Lehre von Gott, Mensch, sittlichem Leben, aus Timäus die über die Natur. Wer über Griechisch nicht so verfügt, daß er bloß an den Inhalt des Gelesenen denkt, nimmt besser Übersetzungen zur Hand, etwa die Schleiermachersche, die durch enge Nachbildung des griechischen Textes zum langsamen Lesen zwingt. Von großen Darstellungen platonischer Philosophie macht Zeller, Philosophie der Griechen, Plato zu sehr zum Dichter, Gomperz „Griechische Denker“ macht seinen eigenen philosophischen Standpunkt (den Empirismus J. St. Mills) einseitig geltend.

Die Annahme von Gomperz, Ed. Meyer, daß die

Orphik (s. o. S. 3) von Einfluß auf Plato gewesen, ist abzulehnen. Aristoteles würde bei der Kritik Platos das nicht unerwähnt gelassen haben. Neuerdings hat man bei dem großen Weltjahr Platos im Staat darauf hingewiesen, daß dies mit babylonischen Annahmen stimme; so etwas mag ihm zugekommen sein und ihm gepaßt haben, aber seine wissenschaftliche Art hat er von sich gehabt.

Daß in dieser Art etwas Individuelles war, haben seine Hauptnachfolger in der Schule dadurch anerkannt, daß sie gegen die Empfindung sich nicht so reizbar ablehnend verhielten wie Plato. Nach Speusippus gibt es eine wissenschaftliche Sinneswahrnehmung, die aber nicht von Natur, sondern durch Überlegung und Nachdenken entsteht; so hat die Empfindung des Musikers eine erlernte Deutlichkeit, das Harmonische und Unharmonische zu erfassen. Nach Xenokrates ist die Sinnesempfindung das Mittel zur Auffassung der Dinge unter dem Himmel und ist wahr, aber nicht so, wie die Wissenschaft; der Himmel selbst wird durch Wahrnehmung und Denken erfaßt in der Sternkunde; was über dem Himmel ist, das Übersinnliche, wird durch das (bloße) Denken erfaßt. Beide Männer hielten gerade die Grundüberzeugung von dem Übersinnlichen als dem eigentlichen Wahren fest.

Speusippus. Xenokrates.

Diese Grundüberzeugung beruht auf einem Gefühl, welches immer wiedergekehrt ist und zu steten Neuversuchen einer platonischen Richtung geführt hat. Der Theologe Martensen aus der Mitte des 19. Jahrhunderts hat dies für seine Person in seinen Lebenserinnerungen so ausgesprochen: ihm sei gerade durch die Unvollkommenheiten der Welt, die wir fortwährend erlebten, stets das Bewußtsein einer höheren Welt gekommen, welche die Vollkommenheiten habe, an die uns die gegebene Welt durch ihre Unvollkommenheiten gemahne,

und daß dies die eigentliche Welt und unser Ziel sei, war ihm von Anfang an Gewißheit gewesen. Das ist Platonismus. Die nähere Ausführung dieses Grundgefühls kann individuell verschieden sein, wie es Platos „Erinnerung" (s. o. S. 46) war und seine Reizbarkeit gegen die Sinnesempfindung, die ihn mit der nächsten Sinneswahrnehmung sich begnügen läßt (s. o. S. 48). Man kann auch den Gedanken Platos, auf dem seine Verwendung der Ideenlehre beruht, als seinen Hauptgedanken fassen, daß nämlich der Geist nach Zweckbegriffen allein evidente Ursache sei, den er daher in den „Gesetzen", in welchen als einer mehr populären Schrift die Ideenlehre nicht vorkommt, um so stärker einschärft. Diesen Gedanken hat Aristoteles für den eigentlichen Platonismus gehalten, und hielt ihn, wenngleich modifiziert, stets fest.

Aristoteles.

Aristoteles, geboren um 384 zu Stagira in Thrazien, gestorben 322, lebte lange Jahre in Athen bei Plato, hat aber, aus einer medizinischen Familie stammend (Medizin und Naturwissenschaft waren damals eng verbunden), von frühe an Interesse für und Kenntnisse vom Detail der Naturdinge gehabt, wie es Plato fehlte, dem Mathematik mit pythagorisierender Symbolik Eingang und Begleitung der Philosophie war. Um 400 hatte Hippokrates II oder der Große geblüht, der wissenschaftliche Begründer der Arzneikunst. Nach Galen hat Aristoteles dessen Hauptgrundsatz befolgt: man muß erst eine hinreichende Menge von Erfahrungen über ein Gebiet gesammelt haben, ehe man Schlüsse daraus zu ziehen wagen darf. Das erkennt man gleich an Aristoteles' Stellung zu dem platonischen Grundgedanken. Auch nach Aristoteles ist der Geist die wahre und abschließende Ursache, der Zweck die Hauptart der Ursache. Aber der Geist als Zweckursache ist bloß eine wirkende und leitende Kraft; eine andere Art von Einwirkung ist überhaupt in der Er-

fahrung nicht nachweisbar, sie doch zu behaupten wäre Dichtung, nicht Wissenschaft. Alle Verursachung ist bloß Erregung vorhandener Keime; diesen Hauptsatz seiner Philosophie hat Aristoteles offenbar aus der Erfahrung gewonnen, sonst könnte ja, sagt er, aus allem alles werden. Es käme ja gar nicht auf den Keim an, der dann eine in sich unbestimmte Werdegrundlage ist, sondern bloß auf die Einstrahlung der Idee. Nach Plato war Gott, die gestaltende Einheit der Ideen, der Sinneswelt gegenüber die eigentliche Ursache der Gestaltung; dann sind aber nach Aristoteles die anderen Ideen unnötig. Der göttliche Geist weckt die in den Keimen der Dinge vorhandenen Anlagen und entwickelt sie zum besten. Die Musterbegriffe sind nicht außer den Dingen, wie Plato wollte, sondern sie sind den Dingen immanente Formen. Die Art- und Gattungsbegriffe, die man aus den Sinnesdingen bildet, sind immanente Typen der Weltbildung und Weltgestaltung. Die letzten Prinzipien der Dinge erkennt man so: man bildet aus der Erfahrung Allgemeinbegriffe und steigt in ihnen immer höher. Welches die letzten und abschließenden Begriffe sind, erfaßt man nach solcher Vorbereitung unmittelbar mit schlechthiniger Gewißheit durch den Nus (Vernunft). In diesen letzten Sätzen kann man nicht irren, auch die Wahrnehmung als erster Ausgangspunkt zu solchen Sätzen täuscht nicht wohl. Der Nus in uns ist dem göttlichen Geiste verwandt, d. h. ähnlich. Unmittelbar und schlechthin gewisse Sätze muß es geben, ein Rückgang ins Unendliche ist undenkbar, weil man dann überhaupt keine Gewißheit erlangen würde. Der Nus erkennt so durch Erfahrung vorbereitet die letzten Prinzipien unmittelbar als letzte; die beweisende Wissenschaft erklärt dann die Dinge mit Hilfe dieser letzten Prinzipien (leitet sie aus ihnen ab). Beiden, der Erkenntnis der letzten Prinzipien und der deduzierenden

Wissenschaft, ist Notwendigkeit eigen, d. h. das Bewußtsein, daß sich die Sache nicht anders verhalten könne. So ist unter den Formen des Denkens und Wissens, welche die Logik behandelt, schlechthin gewiß der Satz der Identität, d. h. das Bewußtsein, daß im Urteil dasselbe Prädikat demselben Subjekt nicht gleichzeitig zukomme und nicht zukomme. Sokrates als lebendiges Wesen kann nicht, indem ich das denke, zugleich als nichtlebendiges Wesen von mir gedacht sein. So ist ein Urteil als Verbindung von Subjekt und Prädikat wahr, wenn im Urteil die Vorstellungen verknüpft sind, wie die Dinge verknüpft sind. Aristoteles gibt zu, daß die Empfindungen zunächst Zustände des Empfindenden, Leidenden sind, aber darum sind doch Gegenstände der Empfindung auch ohne Empfindung da. Denn die Empfindung geht nicht auf sich selbst, bringt sich nicht selbst hervor, es gibt also etwas außer der Empfindung, was früher ist als die Empfindung, nach dem Satz: die Ursache geht der Wirkung vorher, welcher eine letzte unmittelbare Erkenntnis des durch Erfahrung vorbereiteten Denkgeistes ist.

Man mache sich den Unterschied zwischen Plato und Aristoteles recht klar: bei beiden ist der menschliche Geist dem göttlichen verwandt oder ähnlich in seinen höchsten Fähigkeiten; wie diese Verwandtschaft oder Ähnlichkeit herauskommt, ist bei beiden nicht klar. Eine ewige Idee ist die menschliche Vernunft auch bei Plato nicht, sondern nur ideenähnlich, also irgendwie durch Einstrahlung auf eine Werdegrundlage als solche entstanden, aber doch so, daß sie der Ideenwelt einst näher war und wieder einst näher kommen soll, und zwar für alle Ewigkeit. Ob Aristoteles sich deutlicher aussprechen wird, muß später erwogen werden. Bei Plato ist aber die Erkenntnis der Weltprinzipien verständlicher, eben als Erinnerung an einst Geschautes, das durch die Welterkenntnis wieder belebt wird. Nach

Aristoteles ist nicht das Wissen des Allgemeinen (der Formen, der Ideen) uns angeboren, wohl aber das tätige Vermögen dazu. Bei Plato stehen die einzelnen Welttypen (Mensch, Gesundheit, Stärke usw.) als die ewigen Muster in einer übersinnlichen Welt, und eine Abstrahlung von ihnen in der Sinneswelt ist das, was wir mit denselben Worten bezeichnen. Bei Aristoteles sind die Art- und Gattungsbegriffe den Dingen selbst immanente Typen, d. h. es gab eine Vielheit von Menschen, von Gesundheit, Stärke usw. von Anfang an und wird sie immer geben; die Arten und Gattungen sind keine Einzelwesen, sondern drücken bloß die Übereinstimmung vieler Einzelwesen in irgend etwas aus. Eine nähere Vorstellung, wie man die immanenten Ideen zu denken habe, werden wir bei ihm im Fortgang suchen müssen, aber keine finden. Aristoteles' Hauptanliegen ist, daß es nur Einzelsubstanzen gibt, und daß das Wesentliche an diesen die Form ist, ein Ausdruck, der im Griechischen dasselbe bedeutet, was er auch mit Idee (Aussehen, Gestalt) platonisierend bezeichnet. Die Hauptaussagen, die man vom Seienden machen kann, die Kategorien sind Substanz, Quantität, Qualität, Relation (halb, größer), Ort, Zeit, Lage (intransitive Verben, Sitzen z. B.), Habitus = Zustand infolge einer Tätigkeit (er hat seine Rüstung angelegt und ist sonach im Zustand des Gerüstetseins), Tun (aktives Zeitwort), Leiden (passives Zeitwort). Wegen der Kategorie des Habitus, die nur im Griechischen unmittelbar so ist, kann man nicht zweifeln, daß Aristoteles der Sprache gefolgt ist, er läßt gelegentlich auch Habitus und Liegen weg. Zur realen Erkenntnis der Dinge ist ihm Substanz der wichtigste Begriff, denn die anderen Kategorien setzen sie voraus, es gibt keine Quantität außer an einer Substanz usw. Nach der Erfahrung sind nur Einzeldinge Substanzen, der bestimmte Mensch hier, das bestimmte Pferd dort. Sie können nur als Subjekte

gefaßt werden, nicht mehr als Prädikate eines Anderen.

An den Sinnesdingen gibt es Materie und Form. Materie (im Griechischen eigentlich Material, z. B. zum Schiffbau) ist das, was der platonischen Werdegrundlage entspricht, nur daß sie bei Aristoteles schon Anlage, Vermögen zur Form ist, d. h. zu dem, was Plato mit der Idee oder dem Ideenähnlichen meinte. Die Ausdrücke „Form und Materie" werden zunächst durch Kunstprodukte exemplifiziert. Beim Haus ist die Materie Steine und Erde, die Form deren Zusammensetzung zum Schutz gegen die Witterung; bei der Statue ist die Materie Erz oder Marmor, Form die künstlerische Gestaltung. Aber auch Naturerzeugnisse werden nach Materie und Form bestimmt: beim Mensch ist Materie der Leib, Form das Leben oder die Seele; der Leib als toter ist kein Mensch mehr, der wirkliche Mensch ist dies nur als im Leib sich betätigendes Leben. Allgemein drückt dies Aristoteles so aus: Form ist die im Begriff oder in der Definition zu erfassende Bestimmtheit, Materie ist, was bleibt, wenn entgegengesetzte Bestimmungen wechseln. Dies ist leicht verständlich bei einer Erzstatue, wo das Material in eine andere Form gegossen werden kann, dunkel bei Mensch, Tier, Pflanze. Er fügt hinzu: die Materie ist das schon zur Aufnahme der Form Empfängliche, aber auch zum Teil ein Hindernis gegen ihre volle Verwirklichung. Er hält also die platonische Unbestimmtheit der Werdegrundlage fest und macht sie zugleich zum Ideenähnlichen, das sich aber erst aus Anlage heraus verwirklichen soll. Materie und Form sind unentstanden, d. h. von Ewigkeit als solche da, weil es kein absolutes Entstehen und Vergehen gibt, welches letztere, wie in der vorsokratischen Philosophie bei Empedokles z. B., Anaxagoras auf genauer Beobachtung da, wo zunächst eine völlige Neuentstehung stattzuhaben schien, gewiß beruhte.

Aristoteles denkt die Sinneswelt als stete Entwicklung. Materie ist noch nicht Form, kann es aber werden und strebt danach. Hier treffen wir die seelenartige Vorstellung, welche Aristoteles unzweifelhaft von der Formidee als immanenter Anlage hat, eine Nachwirkung der platonischen Lehre. Dieser Unterschied von Materie als Potenz zur Form, und Form als aktualisierter Anlage, ist nach Aristoteles relativ: der Keim ist potentiell ein Baum, das Kind ein Mann, das Erz eine Bildsäule, die Steine ein Haus, der Schlafende ein Wachender usf. Die Relativität ist ersichtlich sehr verschieden, zuletzt geht die Denkweise in ein mystisches Dunkel über. Was soll die letzte Materie sein? Ohne Anlage zur Form kann sie nicht sein, das ist ja der Begriff Materie „Potenz zur Form", aber diese Potenz muß zuletzt sehr unbestimmt gedacht werden. Es ist das schon bei Steinen als Potenz zum Haus, Erz als Potenz zur Bildsäule der Fall, und das Widerstreben gegen Verwirklichung der Form hat eigentlich bei Aristoteles keinen Anhalt, außer dem der (damaligen) Erfahrung und ist von Plato her beibehalten.

Die zwei Hauptlehren des Aristoteles sind bis jetzt: alle aktualen Dinge sind Einzelsubstanzen, in der Sinneswelt herrscht Entwicklung, Übergang vom Potentiellen zum Aktuellen. Seine dritte Lehre, die gleichfalls auf Beobachtung ruht, ist, daß die potentielle Form zu ihrer Aktualisierung eine von außen erregende Ursache braucht, welche selbst schon aktuell sein muß. Wäre alles in der Welt bloß Anlage, so würde überhaupt nichts sein, keine Anlage würde sich verwirklichen, was freilich wieder ein mystisches Dunkel einschließt, denn die Anlagen sind doch nicht reines Nichts.

Die Belege des Aristoteles für diesen Hauptsatz seiner Philosophie sind: nur das Warme wärmt, nur eine fertige Pflanze treibt Keime zu neuen Pflanzen, der Mensch

erzeugt einen Menschen, die Gesundheit macht gesund, das Haus (in der Seele des Künstlers) ist die Ursache des Hauses. Die Bewegung oder Veränderung selbst ist ein Übergehen von einem möglichen in einen wirklichen Zustand. Seine Beispiele sind: Gehen, Bauen, Abmagern, Lernen. Es sind das alles Verwirklichungen, d. h. eine Wirklichkeit, die aber nicht mit einmal fertig ist.

Die verwirklichten Formen sind zugleich die Zweckursachen. Daß das Feuer brennt, die Pflanze Keime treibt, jedes Tier sein eigentümliches Leben führt, ist sein Zweck, d. h. ein Letztes in einer Reihe von Bewegungen, welches zugleich ein Gut ist. Hier ist die platonische Idee im Sinne des (relativ) Besten der Natur immanent gemacht. Aristoteles ist sich bewußt, daß der Zweckbegriff zunächst von der Kunst genommen ist. Bei Plato blickt Gott auf die übrigen Ideen, als zugleich Ideale, und strahlt Abbilder derselben der Werdegrundlage ein. Auch Aristoteles nimmt den Ausgang von der Kunst, das Spazierengehen geschieht zum Zweck der Gesundheit, so verfährt überhaupt die Kunst nach Zwecken. Von der Kunst schließt er auf die Natur, denn die Kunst ist nach ihm teils Nachahmung, teils Vollendung der Natur. Beide müssen also dieselben Prinzipien haben. Offenbar, sagt er, ist in den Tieren und Pflanzen Zweckmäßigkeit. Bei Plato war die Zweckmäßigkeit oder überhaupt die Formen, d. h. Bestimmtheiten, göttliche Kunst, nur beschränkt. Aristoteles denkt es sich so: da in der Kunst Fehler vorkommen, Schreibfehler, Mischungsfehler bei Arzneien, so beweisen die gelegentlichen Verfehlungen der Form in der Natur nichts gegen den Zweck (im allgemeinen). Nach Aristoteles ist zum Naturzweck nicht erforderlich, daß Reflexion vorhergeht, „auch die Kunst beratschlagt nicht", sondern verfährt (meist) instinktiv (mit genialem Instinkt).

Daß keine bloße Anlage sich von selbst entfaltet,

sondern eine aktuelle Anregungsursache haben muß, gibt Aristoteles seine abschließende Weltursache, denn danach muß es zuletzt etwas geben, welches immer aktuell war und nicht selber nötig hatte, aus der Potenz zum Aktus erweckt zu werden, sondern schlechthin da ist und auf alles andere erregend wirkt. Dieses erste Erregende ist ewig und wirkt ewig, ist Eines, denn die Bewegung (Erregung) in der Welt ist eine, kontinuierlich von oben nach unten gehende. Da Materie Potenz ist, so ist das erste Bewegende immateriell, nicht aus Möglichkeit in Wirklichkeit übergeführt; als frei von Materie und Potenz, ist es frei von aller Unvollkommenheit, allem Leiden; es ist reine Aktualität, Substanz und Gott. Als immateriell bewegt es nicht durch Stoß und Berührung, es bewegt, wie das Gute, das Begehrte bewegt. Alles nämlich strebt nach dem Guten, dem Göttlichen und Ewigen, jedes möchte die in ihm liegenden Formen verwirklicht haben und zwar so lange wie möglich.

Es gibt also, platonisch ausgedrückt, nach Aristoteles bloß Eine Idee als ein ewiges unveränderliches Sein, welches zugleich das Gute ist, insofern durch seine erregende Wirkung die bloßen außer ihm und unabhängig von ihm vorhandenen Anlagen verwirklicht werden, und zwar so lange wie nur möglich. Also bestimmtes Sein und möglichst dauerndes ist das Gute. Aristoteles denkt die Anlagen der Dinge triebartig, nicht sich aus sich selbst entfaltend, aber doch mit einem Drang dazu. Die Einwirkung Gottes ist eine mystische, das in der Weise der Liebe Begehrte kann ja eine große Anregung in dem von Liebe Ergriffenen hervorbringen, so daß er unter dem Gefühl der Liebe sein Bestes zu entfalten sucht, sich im besten Lichte zeigen möchte, aber in der Liebe ist das nicht so mystisch, denn der Liebende sieht die Schönheit, hört die Stimme etc., sieht ein Bild oder hört erzählen, und das alles wirkt schon von einer selbstent-

falteten Liebesanlage aus. Wie ist es aber mit Gott im Verhältnis zur Welt? Gottes Leben besteht bei Aristoteles nicht in einem Tun nach außen, wie die Kunst nach außen wirkt oder die Menschen im Verkehr miteinander äußere Pflichten üben, sondern Gottes Leben ist bloßes Denken. Gott aber denkt nicht alles, denn manches erscheint schon uns des Denkens unwürdig, Gott denkt sich selbst als das ewige, mangellose Wesen. Dieses Sich-selbst-denken Gottes ist unmittelbar Erregung des Fixsternhimmels, und dieser wirkt dann erregend weiter auf die anderen Potentialitäten.

Es ist das der mystische Abschluß der aristotelischen Philosophie, d. h. es wird eine Tatsache behauptet, zu der man aus Erfahrung kein Beispiel erbringen kann, und die man ihrem Wie? nach nicht näher zu verdeutlichen vermag. Plato konnte glauben (damals), daß er an der Bewegung unseres Körpers durch Zweckvorstellungen eine unmittelbar letzte evidente Thatsache habe. Aristoteles ist die erregende Kraft der Liebe eine solche einleuchtende Tatsache, aber diese setzt schon eine erkennende Aktualität mit mannigfachen aktuellen Kräften voraus. In der Tat ist es dann so bei Aristoteles, denn sein Fixsternhimmel ist selbst ein Gott, der nur erkennt, daß noch ein Höheres über ihm ist, und im Aufblick zu demselben gleichsam immer neu sich stärkt. Aristoteles denkt nämlich den Himmel nicht analog der Erde, sondern von besonderer Bewegung und besonderem Stoff. Dem Himmel ist eigen die Kreisbewegung; diese ist die einfache und vollkommene Bewegung, weil sie in sich selbst zurückgeht. Der Himmel ist deshalb auch ohne Entstehen und Vergehen, worauf als eine Beobachtung der vergangenen Zeiten Aristoteles besteht. Das Element, dem die Kreisbewegung zukommt, ist der Äther, so genannt (nach einer verunglückten griechischen Etymologie), weil er immer läuft. Die Welt als Ganzes hat Kugel-

gestalt, weil diese sich von Natur im Kreise bewegt. Die Fixsterne sind alle an Einer Sphäre (Hohlkugel) gleichsam befestigt, sie selbst ruhen, aber durch die Bewegung der Sphäre werden sie mitgezogen. Die Planetenbewegungen werden (mit Benutzung des Eudoxus aus Knidos) aus vielfachen Kreisbewegungen erklärt, aus 55 Sphären, vorwärts- und rückwärtsgehenden (um den unregelmäßigen Lauf der Planeten herauszubekommen). Die einzelnen Planetensphären haben unbewegte Beweger, untergeordnet dem obersten göttlichen Beweger. Gott bewegt den Himmel (die Fixsternsphäre, die sich die Alten als eine dachten), dieser das übrige.

In Wirklichkeit hat Aristoteles einen höchsten Gott, der sich von Ewigkeit denkt als das mangellose Dasein; dieses Sich-selbst-denken wirkt erregend (wie? ist nicht klar) auf die nicht so vollkommenen Untergötter, die aber doch auch von Ewigkeit sind und aktuell den höchsten Gott erkennen und ihm gleichsam nachstreben. Bei diesen Untergöttern ist außer dem Geistigen ein Element ewiger Kreisbewegung. Diese wirkt dann als Bewegung auf die davon verschiedene irdische Welt. Die Erde ist nämlich der Mittelpunkt der Welt; sie selbst ruht. Auf ihr, überhaupt unter dem Monde, herrscht beständiges Entstehen und Vergehen, denn hier walten infolge des unregelmäßigen Laufes der Planeten die geradlinigen Bewegungen vor und sind unvollkommener als die kreisförmigen Sternbewegungen. Der Mittelraum zwischen Sternen und Erde ist oben mit einem erhitzten Stoff erfüllt, unten mit einem feuchten; aus deren Wechselwirkung mit den irdischen Elementen entstehen oben Kometen, Milchstraße, unten Winde, Erdbeben, Gewitter etc., auch Mineralien und Metalle.

Die Schriften des Aristoteles, welche wir bis jetzt zugrunde legten, um seine Abwandlung des platonischen Wissens mit scheinbarem Festhalten eines platonischen

Grundgedankens klarzulegen, sind außer den logischen (dem sog. Organon, griechische Ausgabe von Waitz, erklärende Behandlung bei Maier, Die Syllogistik des Aristoteles, 1896) vor allem die Metaphysik (Ausgabe und Übersetzung von Bonitz) und die vom Weltgebäude (de caelo herkömmlich genannt, griechisch und deutsch mit sacherklärenden Anmerkungen von Prantl). Die jetzt zu benutzenden Schriften sind die Physik und vom Werden und Vergehen, beide griechisch und deutsch von Prantl; Meteorologie, griechisch und lateinisch von Ideler. Von jetzt an können wir kürzer die Eigentümlichkeiten des Aristoteles hervorheben, wobei doch stets sein abgewandelter Platonismus hervortreten wird.

Aus bloß quantitativen Unterschieden die irdischen Elemente zu erklären (Demokrit, Plato), lehnt Aristoteles ab, denn sonst wären Feuer, Wasser usw. in ihrer qualitativen Verschiedenheit unfaßbar. Der eigentliche Sinn der Körperlichkeit ist der Tastsinn, und aus den Hauptgegensätzen desselben, Warm, Kalt, Trocken, Flüssig, ergeben sich durch Paarung die vier Elemente: Warm und Trocken = Feuer, Warm und Flüssig = Luft, Kalt und Flüssig = Wasser, Kalt und Trocken = Erde. Jene vier Elemente können ineinander übergehen, indem teils eines der Gegensatzpaare durch ein anderes ersetzt wird, teils sukzessive beide ersetzt werden. Gießt man Wasser auf Feuer, so verschwinden diese, und durch andere Gruppierung der vier Qualitäten entsteht Erde (Aschenreste) und Luft (Dunst). Das war der tatsächliche Boden, welcher die aristotelische Elementenlehre so lange trug. Was eigentlich das Substrat der Qualitäten ist, wird nicht deutlich. Jedes der vier Elemente hat seinen natürlichen Ort, dem es, sich selbst überlassen, zustrebt. Die Erde als schwer strebt nach unten, das Feuer als leicht nach oben, Wasser und Luft haben ihren natürlichen Ort in der Mitte. Aristoteles kennt nicht die

Schwere als allgemeine Eigenschaft der Körper. Das Streben der irdischen Elemente nach ihrem betreffenden Ort nennt er Trieb.

Raum ist die Grenze eines umschließenden Körpers als ruhend gedacht. Die Erde ist daher im Wasser als ihrem Raum, das Wasser in der Luft als seinem Raum, die Luft im Äther, der Äther im Himmel (Fixsternhimmel). Die Welt als Ganzes ist nicht in einem Raum, weil sie nichts Körperliches außer sich hat (denn nach dem Fixsternhimmel ist nur Gott als immaterielle Substanz).

Zeit ist die Zahl der Bewegung oder Veränderung nach früher und später. Ohne zählende Seele würde es keine Zeit geben, wohl aber Bewegung.

Bewegung, Raum und Zeit sind potentiell unendlich, d. h. was man sich wirklich vorstellt von Größe etc. ist immer endlich, man kann aber im Denken immer noch zusetzen. Alle drei sind unendlich teilbar. Daraus wiederlegen sich nach Aristoteles die eleatischen Einwendungen gegen die Bewegung.

Die naturwissenschaftlichen Schriften, besonders auch die über die unorganische Natur, verdienen bei Aristoteles eine Nachprüfung in bezug auf das, was er als Tatsachen gibt, und als Induktion daraus. Das Formelle der Induktion bei ihm ist richtig. Beispiele von ihm sind: 1. der Wagenlenker, der dies gelernt hat, ist der beste dazu, der Steuermann, der dies gelernt hat, ist der beste dazu, usw., also ist überhaupt, wer etwas fachmäßig gelernt hat, der beste dazu; 2. Pferd, Maulesel, Mensch usw. leben lange, Pferd, Maulesel, Mensch usw. haben wenig Galle, also sind alle Tiere mit wenig Galle langlebig. Aber in der Anwendung dachte er sich die Vollständigkeit der Induktion bei Naturerscheinungen so leicht, wie sie bei der moralischen Induktion (Sokrates) oft ist, wo wir aus innerer Selbstbeobachtung alles Wesentliche schnell überblicken. Sein

zweites Beispiel hat sich gar nicht bewahrheitet, der Mensch z. B. hat gar nicht wenig Galle (in 24 Stunden werden von der Gallenblase etwa 2 Pfund Galle abgeschieden), und auch sein erstes Beispiel ist nur im Durchschnitt richtig. Überdies fehlte ihm das Experiment, in welchem als einer kunstmäßigen Operation er gleichsam einen Eingriff in die reine, unter göttlicher Einwirkung stehende Natur scheint gescheut zu haben, er definiert Natur geradezu in Abhebung von der menschlichen Kunst, und seine Beobachtungen gingen besonders bei der unorganischen Natur nicht viel über den gewöhnlichen Sinnesschein hinaus, wie er sich ihm und anderen zunächst darbot. Daß eine Wachsflasche, ins Meer versenkt, das Salz nicht durchlasse und sich mit süßem Wasser fülle, berichtet er mehrmals als eine „Erfahrung" (Erprobung). Die spätere Anwendung der Mathematik auf die Natur lag ihm fern. Ihm war an der Natur das Qualitative, nicht das Quantitative, das Wesentliche; die quantitativen Bestimmungen in ihr schienen ihm schwankend, also nebensächlich.

Über die organische Natur sind die Hauptschriften die Tierkunde (übersetzt von Aubert und Wimmer), über die Teile (Organe) der Tiere (übersetzt von Frantzius), Zeugung und Entwicklung der Tiere (von Aubert und Winner), von der Seele (Ausgabe von Trendelenburg, de anima).

Leben und Seele schließt Aristoteles an den Zweckbegriff an. Dieser zeigt sich schon in der unorganischen Natur. Daß das Feuer brennt, ist sein Zweck. Noch deutlicher zeigt er sich in der organischen Natur: aus den unorganischen Elementen bilden sich im Tier Knochen, Fleisch usw., aus deren Verbindung Auge, Nase etc., Organe, d. h. solche Körperteile, welche ganz unverkennbar zweckmäßige Verrichtungen haben. Daß dann das ganze Tier dies bestimmte Leben führt, ist

sein Gesamtzweck. Dabei zeigt die ganze Reihe der organischen Wesen ein stetiges Fortschreiten zu immer höherer Vollkommenheit; daneben dienen die Pflanzen den Tieren, die Tiere und die ganze unorganische Natur dem Menschen.

Die Seele ist nunmehr dem Aristoteles der Gesamtzweck des Leibes, dieser als eine tätige und übergreifende Macht gedacht. Seele und Gesamtlebenskraft sind nach ihm identisch. Der Körper ist Materie für die Seele als Form; wenn ein Körper aktuell lebt, so ist das eben die Seele. Aber er erklärt ausdrücklich dabei: das Lebensprinzip in Pflanzen und Tieren sei nicht Feuer, sondern analog dem Element der Sterne, also ätherisch, alles Lebensprinzip sei von höherer Beschaffenheit, als die vier Elemente (die irdischen).

Ernährung und Fortpflanzung kommt den Pflanzen zu, die Tiere haben außerdem Empfindung, Begierde und Ortsbewegung, der Mensch alles dies und außerdem Überlegung und Vernunft.

Aus der Psychologie des Menschen ist wichtig, daß die Empfindung bloß die Form der Dinge aufnimmt, so wie das Wachs das Bild des Siegelringsteins aufnimmt ohne dessen Materie. An dem Bild erkennt man den Absender des Briefes; so ist nach Aristoteles die Form der Dinge, ihre begriffliche Bestimmtheit, das Wesentliche derselben, sie ist ja das Ideenähnliche des Plato. Der Gemeinsinn nimmt wahr, daß man sieht, hört usw. und faßt die Empfindungen zusammen. Der Sitz des Empfindungsvermögens, überhaupt das Zentralorgan der Seele, ist das Herz. Das Gehirn, weil es sich (bei Schädelbrüchen) so kühl anfühlt, galt dem Aristoteles als ein Kühlungsapparat für die Blutwärme vom Herzen her. Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, daß man alle, welche das Herz zum Seelensitz machen, ansehen kann als Männer von stark vegetativ-animalischem Naturell;

bei ihnen drängt sich der Herzmuskel im Bewußtsein vor; Aristoteles speziell wird noch an Hitzegefühlen im Kopf bei starkem Herzschlag gelitten haben.

Daß die Vorstellung eine körperliche Grundlage habe, ist Aristoteles nicht entgangen. Es bleibt nach ihm eine Bewegung in den Sinnesorganen, auch nach einer Empfindung, welche Bewegung durch äußere und innere Ursachen wieder erregt werden kann. Wird sie wieder erregt, so ist das Vorstellung. Aus ihr leitet er ab Gedächtnis, Ideenassoziation nach Ähnlichkeit, Gleichheit, Koexistenz der Gegenstände, Träume. In der Jugend ist die Bewegung des Körpers zu rasch, daher ist ihr Gedächtnis flüchtig; im Alter sind die Teile verhärtet, darum haftet nichts mehr.

Lebenskraft, Bewegung, Empfindung, Begierde sind an den Körper gebundene Seelenzustände, aber das Denken des Nus (Vernunft) ist vom Körper trennbar. Der Nus kann nämlich denken, wann er will, er ist nicht an die Gegenwart eines Gegenstandes gebunden, wie die Sinneswahrnehmung, Denken und Gegenstand fallen in ihm zusammen; er kann ferner das Unteilbare, Einfache denken, die Sinne nur das Zusammengesetzte. Auf den menschlichen Denkgeist findet der Unterschied von Materie und Form Anwendung; die materiale oder potentielle Vernunft ist gleichsam eine Schreibtafel, die bestimmt ist, beschrieben zu werden, es aber noch nicht ist; wahrscheinlich meint Aristoteles den Inbegriff der Vorstellungen in uns infolge der sinnlichen Wahrnehmung. Diese Potenz wird zum Aktus durch die tätige Vernunft, die Bildung wissenschaftlicher Allgemeinbegriffe und Erfassung wissenschaftlicher Prinzipien. Diese tätige Vernunft tritt vor der Zeugung von außen in den Seelenkeim, ist trennbar vom Leib, ohne Leiden, unsterblich und ewig. Nach dem Tode bleibt sie aktuales Denken, aber ohne Erinnerung, denn Erinnerung ist Leiden, ge-

hört zu den am Körper haftenden Seelenteilen. Während des Lebens kann aber auch die Vernunft in uns nicht denken ohne eine Hilfe von der Sinneswahrnehmung her, in der Geometrie z. B. benutzt man als solche Hilfe Zeichnungen im Sand.

Aristoteles nennt den Nus in uns allein göttlich, d. h. ähnlich wie der göttliche Geist selbst, dem er ja in den Geistern, welche die Sternsphären bewegen, verwandte, d. h. gleichartige Wesen untergeordnet hatte, offenbar dem platonischen Gedanken folgend, nur der Geist bewegt. Nähere Vorstellungen über die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes fehlten schon den Alten, solche hatte also Aristoteles nicht gegeben.

Von der Ethik (Ausgabe von Susemihl, Übersetzung von Stahr) und Politik (Ausgabe von Susemihl, auch Übersetzung) führe ich nur an, was den Wissensbegriff charakterisiert. Das menschliche Leben hat einen Gesamtzweck, dieser muß ein Wirken und Handeln sein, so ist es überhaupt in der Natur; das eigentümliche Wirken des Menschen ist aber die vernünftige Betätigung des Nus. Zur vollen Energie der Seele gehört aber ein ganzes menschliches Leben, erst der Mann ist der Mensch; es gehören dazu äußere Güter, ohne sie kann die Seele nicht wirken, endlich gehört dazu Leben mit Anderen und im Staat. Dem sittlichen oder vernünftigen Leben ist die Lust immanent. Lust überhaupt ist ungehinderte Energie des naturgemäßen Lebens, Tugend, als die Tätigkeit des Vollkommensten in uns, hat die vollkommenste Lust.

Betätigt sich der Nus mehr als solcher, so sind das die intellektuellen Tugenden; nämlich Vernunft als Erfassung der letzten Prinzipien, Wissenschaft als Ableitungen aus diesen Prinzipien, Weisheit, d. i. Vernunft und Wissenschaft, soweit sie die würdigsten Dinge betreffen, etwa Gotteslehre, Kunst (ästhetische und tech-

nische), praktische Einsicht. Diese intellektuellen Tugenden bedürfen Lehre und Wachstum. Die praktische Einsicht bezieht sich auf die moralischen Tugenden, auf die Versittlichung der unvernünftigen Seelenteile in uns, weil diese der Sitte, d. h. der Gewöhnung und praktischen Übung bedürfen. Die uns mit den anderen Tieren gemeinsamen Seelenteile nämlich stellen sich dar in den Affekten, d. h. den sinnlichen Trieben und Erregungen. In diesen Affekten gibt es ein Zuviel und ein Zuwenig, also auch ein Mittelmaß, welches für das menschliche Leben das Beste ist. Sofern die Vernunft dies erkennt und als Einsicht das Mittelmaß bestimmt, können die moralischen Tugenden nicht ohne die intellektuellen sein. So ist Mäßigkeit (rechte Genußfähigkeit) die richtige Mitte zwischen Wollüstigkeit und Stumpfheit, jene schwächt das geistige Leben, bei dieser sind die organischen Erregungen desselben selbst matt. Als auf Einsicht beruhend ist die Tugend vorsätzlich, aber der bloße Vorsatz bringt die Tugend noch nicht, es muß dazu die wiederholte Übung treten, so erst wird di[illegible]d fester Habitus.

Die Einzeltugenden entnimmt Aris[illegible] damaligen griechischen Leben, so auch die [illegible]enn er denkt sich den Staat w[illegible] al[illegible] als eine kleine Landschaft mit e[illegible]sc[illegible]kt. Auf den Staat tendieren Fa[illegible]; er ist somit von Natur, de[illegible] Natur, und der Staat ist (ins[illegible] mensch, wobei wieder etwas[illegible] spielt. Die (der Zeit nach) [illegible] Ehe als Verbindung von Ma[illegible] gemeinschaft wird erweitert durc[illegible] Werkzeuge sind. Es ist durch[illegible] Teile nützlich, daß der körperlic[illegible] Unselbständige von dem Intelligen[illegible]

Barbaren sind dem Aristoteles zur Sklaverei von Natur bestimmt). Im Idealstaat muß man wohl Landbauer, Handwerker haben, aber nicht als Glieder des Staates, sondern am besten als Sklaven. Die Bürger selber besorgen in der Jugend Schutz und Krieg, später Verwaltung und Rechtsprechung. Die platonische Güter- und Frauengemeinschaft verwirft Aristoteles; was keinem besonders obliegt, wird nach ihm schlecht besorgt; zum Menschen gehört, Freude am Eigenen zu haben, am eigenen Besitz, eigener Familie; Gemeinsinn muß daneben bestehen. Bevölkerung und Land eines Staates darf nicht zu groß sein, beides muß leicht übersichtlich sein zur Aufrechterhaltung der rechtlich-sittlichen Ordnung. Aristoteles behandelt neben dem Idealstaat sehr ausführlich die Staaten, wie sie unter den damaligen geschichtlichen Verhältnissen gewöhnlich waren und gibt (scharfsinnige) Ratschläge für Erhaltung und Verbesserung. Für die durch Alexander den Großen beginnende Entstehung von Großstaaten fehlt ihm der Blick.

Als überwiegende Gesamtlebensführung der Einzelnen
t Aristoteles erstens das praktisch-politische Leben,
s das der Wissenschaft und überhaupt den in-
len Tugenden gewidmete. Das intellektuelle
das höhere, der Denkgeist selbst ist das Gött-
Gottähnli te unter unseren Seelenteilen;
st Selb ck, das praktisch-politische
en Z ßer sich, ist abhängig von

eles Nachahmung, der
mung. Diese ist Dar-
hes in leicht über-
eht, zweitens des
wa in der Natur
philosophischer
nicht das Ge-

schehene gibt, sondern was wohl geschehen könnte u das nach der Wahrscheinlichkeit oder Notwendigk Mögliche.

Hier haben wir in Aristoteles ganz den Platonike dem ideale Vorstellungen das Höchste sind, wenn s sich auch bei Aristoteles eng an die (seine) Beobachtur anschließen. Diese idealen Vorstellungen sind dann abe die eigentliche Wahrheit.

Wir können die Ethik und Politik des Aristotele für Bücher erklären, aus denen man immer wegen ihre Reichtums an Beobachtungen menschlicher Dinge lernen kann; ich würde seine Rhetorik dazurechnen, welche eine Anweisung ist für Redner vor Gericht oder in der Volks- und Ratsversammlung, eine Anweisung, welche auf den in einer Gruppe gerade herrschenden Auffassungen ruht, nicht wissenschaftlich strenge Untersuchungen anstellt; man könnte danach eine Theorie der Journalistik entwerfen, mit großem Nutzen für dieselbe. Aristoteles' Menschenkenntnis in der Beschreibung der Affekte und Leidenschaften ist erstaunlich, und doch griechisch genug. Aristoteles denkt anders über seine Bücher. Nach ihm haben die größte Gewißheit Metaphysik und Mathematik, überhaupt „das Immaterielle". Metaphysik sind natürlich seine platonischen (modifizierten) Weltprinzipien, und Mathematik las er einfach aus den Sinnesdingen ab, als ob es dort eine streng gerade Linie gäbe und etwas, was nur Eins wäre, und verfolgt die Ablesungen in Gedanken weiter. Er fährt fort: „Schon die Physik hat keine mathematische Genauigkeit, denn die Materie kann sich auch anders verhalten, das Wissen geht aber auf das Notwendige." Daß das Quantitative sich einst als das Maßgebende in der Natur erweisen werde, ahnt er nicht, denkt platonisierend die Materie als gleichsam in sich schwankend. Er fügt hinzu: „Ähnlich (wie in Physik) ist es mit Ethik und Politik; in diesen menschlichen

Dingen ist Wechsel und Irrtum, man muß zufrieden sein, das Wahre darüber im Allgemeinen und in Umrissen zu zeigen. Im Einzelnen ist es hinlänglicher Beweis, das Probable (die Endoxa) aufzustellen und die Einwendungen dagegen aufzulösen." Der Probabilismus der jesuitischen oder überhaupt kasuistischen Moral ist aus dieser Äußerung hervorgegangen.

Der zweite Nachfolger, als Haupt der aristotelischen Schule, war Strato von Lampsakus (bis c. 270). Er gab das platonische Element in Aristoteles auf. Die unbewußt wirkende Naturkraft ist die Gottheit. Der Himmel ist aus feurigem Stoff. Die erste Entstehung der Dinge ist zufällig, die Abfolge ist, nachdem sie geworden, gesetzmäßig. Die menschliche Seele ist von der tierischen nicht der Art nach verschieden, ist sterblich. Er scheint in Widerlegungen am glänzendsten gewesen zu sein. Strato.

Später hat das platonische Element in Aristoteles sich behauptet. Der Platonismus konnte aber auch der Modifizierungen des Aristoteles sich zu erwehren versuchen. In der Kritik der platonischen Ideenlehre behandelt Aristoteles die Ideen stets, als wären sie nur abstrahierte Allgemeinbegriffe, sie sind aber zugleich Idealbegriffe und werden doch wie strenge Gleichheit und andere sofort als Maßstäbe der Beurteilung der Wahrnehmung gebraucht, als normativ verwendet. Ob dies einzig in platonischem Sinne auszudeuten ist, kann fraglich sein, aber selbst der Hauptausleger des Aristoteles in der Kaiserzeit, Alexander von Aphrodisias (200 nach Chr.), erklärte die tätige Vernunft im Menschen für die Gottheit, und der Neuplatonismus benutzte zwar Aristoteles, und selbst die Stoa, war aber platonisch.

Dem Epikur ist Philosophie eine Tätigkeit, welche durch Reden und Überlegungen das glückliche Leben hervorbringt. Mathematik, Geschichte, freie Künste, wenn Epikur.

sie hierzu nicht beitragen, sind wertlos. Glücklich ist ein Leben, das ohne Schmerzen und Sorgen ist. Auch momentane Schmerzen werden nicht gemieden, wenn bleibende Lust daraus erfolgt. Erinnerung und Erwartung oder Hoffnung sind Hauptquellen dieses Glückes, aber herstammen muß die Lust zuletzt aus dem Körper. Befriedigt müssen werden die natürlichen und notwendigen Begierden, es sind die, welche auf Beseitigung des Schmerzes gehen, etwa des Hungers, wozu Brot und Wasser voll genügen. Kostbare Speisen und ähnliches, was bloß die Lust variiert, braucht der Weise nicht, er nimmt es aber, wenn er es haben kann. Zu diesen natürlichen, aber nicht notwendigen Begierden rechnet Epikur auch den sinnlichen Liebesgenuß, und seine Gegner, die Stoiker, bezeugten, daß er in diesem Punkt etwas unempfindlich gewesen sei. Anderes, wie Kränze beim Gastmahl, Setzen von Denkmälern, verschmäht der Weise, es sind das weder natürliche, noch notwendige Begierden. Was zum angenehmen Leben beiträgt von Tätigkeiten des Menschen, ist Tugend, Mäßigkeit, Tapferkeit. Die oberste Tugend ist die Einsicht als Begriff vom Ziel des Lebens und den richtigen Mitteln zur Ausführung. Freundschaft wurde unter den Epikureern sehr gepflegt. Gerechtigkeit ist gegründet auf den gegenseitigen Nutzen, man kommt überein, keinen Schaden zu tun und keinen zu leiden. Alle Tugend ist aber nur ein Gut, soweit sie Lust bringt. Auch im Verborgenen befolgt der Weise die Gesetze, es könnte ja doch die Übertretung entdeckt werden, so wäre er nie von Sorge frei. Im allgemeinen wird der Weise nicht heiraten, nicht Kinder erzeugen, sich nicht an der Staatsverwaltung beteiligen, das bringt alles leicht Unruhe, aber unter besonderen Umständen kann er von diesem Vorsatz abgehen.

Aber macht die Welteinrichtung diese Ethik ausführbar, die ihres Grundgefühls so sicher ist? Weil diese

praktisch-gewisse Erkenntnis aus der Sinnesempfindung stammt, muß die Sinneswahrnehmung selbst wahr sein, sie ist evident. Etwaige Sinnestäuschungen kann man als solche erkennen. Die Sonne ist nach Epikur höchstens ein wenig größer, als sie uns erscheint. Aus den Sinneswahrnehmungen und Erinnerungen bildet man sich Vermutungen über das Nichtwahrgenommene. Eine Vermutung, mit welcher die Erfahrung stimmt oder der sie nicht widerstreitet, ist wahr. Eine solche wahre Vermutung ist die Atomistik (Demokrits), an der Epikur die Modifikation anbringt, daß die Atome als schwer nicht in gerader Linie abwärts fallen, sondern aus innerem Trieb etwas von der geraden Linie abweichen, wodurch allein Adhäsionen und Komplexionen zustande kommen. Damit ist zugleich ein Analogon des freien Willens in den Atomen; denn Epikur scheut das „Fatum der Physiker", d. h. strenge Naturgesetzlichkeit, durch dasselbe verlöre der Weise die Möglichkeit, sein Glück sich selbst zu verschaffen. Die Atomistik befreit auch von Aberglaube und Angst, bei ihr greifen die Götter nicht in den Naturlauf ein.

Daß die Seele körperlich ist, ergibt sich Epikur aus dem ältesten Monismusargument, sonst könnte sie nicht auf den Körper wirken. Sie ist ein feiner Körper, durch den gröberen Körper hindurchgestreut, aber ihre Atome sind vom Feuer verschieden. Die Atome der tierischen und der vernünftigen Seele sind verschieden, die vernünftige Seele hat ihren Sitz in der Brust. Beim Tode löst sich die Seele wieder in ihre Atome auf, aber der Tod ist nicht furchtbar; denn so lange wir sind, ist der Tod nicht, und wenn der Tod ist, sind wir nicht.

Die Götter faßte Epikur als unvergängliche selige Wesen, aus Atomen gebildet; sie leben in den Räumen zwischen den Welten, bekümmern sich nicht um die Welt, sind aller Tätigkeit entnommen; denn Seligkeit

verträgt sich nicht mit Geschäften. Die Götter zu verehren ist dem Weisen ein Aufblick zu einem Ideal.

Es muß in dieser Zeit nach Alexander d. Gr. die leibliche Bedingtheit des menschlichen Geistes stark zur Empfindung gekommen sein, da wir sie auch bei Stoikern und Skeptikern finden werden, wenn auch zum Teil nur scheltend zugestanden. Epikurs gemäßigte Sinnlichkeit ist nicht individuell, sondern sehr weit verbreitet; im Mittelalter klagten die Scholastiker, die als Beichtväter die Menschen tiefer kennen lernten, daß fast alle in dem, wie sie tatsächlich fühlten und handelten, Epikureer seien. Im Grunde sagt Herbarts Ausspruch von den Gebildeten dasselbe, sie seien befriedigt, wenn sie auskömmliche Existenz und angenehme gesellige Verhältnisse hätten (Freundschaft bei den Epikureern). Epikurs Physik und Erkenntnislehre gehört im weiteren Sinne zur Postulatenphilosophie: sinnliche Wahrnehmung ist wahr, denn sonst wäre auch die Ethik nicht sicher; Götterwirksamkeit und strenge Naturgesetzlichkeit gibt es nicht, denn sonst wäre der Weise seines Glückes nicht Meister. Wie übrigens die Religion der Griechen ängstigen konnte, darüber belehrt Plutarchs Bericht über die letzten Tage Alexanders d. Gr. nach dem Hofjournal über die Unruhe seiner Opferdarbringungen.

Usener hat in den Epikurea alles aus dem Altertum über Epikur zusammengestellt, außer den „Hauptmeinungen", kurzen Kernsprüchen, wofür er auf die Wiener-Akademie-Veröffentlichungen und seine Behandlung dort verweist. Es wäre lohnend, aus alledem die teleologischen Wendungen herauszustellen, die Epikur öfters entschlüpfen; hat er doch selbst den Ausspruch: „man muß der seligen Natur Dank wissen, daß sie das zum glücklichen Leben Erforderliche leicht zugänglich gemacht hat". Es ist eine südliche Glückseligkeit, das dolce far niente, die sich in ihm ausspricht, daher auch

noch lange Grabdenkmäler das Bekenntnis zu Epikur enthalten.

Die Stoiker verwerfen die Lust, auf die Epikur sich gründete, von einer sinnlichen Wahrnehmung aus: selbst die Tiere gehen nicht auf Lust aus, sondern auf Selbsterhaltung, das Tier erstrebt das seiner Selbsterhaltung Angemessene. Dafür, daß es evidente Wahrnehmung gibt, machen sie geltend wie Epikur, ohne das würde auch die praktische Sicherheit aufgehoben. Aus der Wahrnehmung leiten sie alle, auch die höchsten Erkenntnisse, die sittlichen und religiösen, ab. Man sieht ja, sagen sie, daß einer Wahrheit, Tugend hat. Das Göttliche, d. h. daß eine leitende vernünftige Kraft durch die Welt geht, ist überall ersichtlich. Alles Wirkliche ist daher nach ihnen ein Körper. Stoiker.

Sie nehmen dabei die Lehre Heraklits wieder auf: die ganze Welt entspringt aus dem göttlichen Urfeuer. Sie sind so Substanzmonisten, sich (bei der Seele) auch darauf berufend, daß nur Gleichartiges aufeinander wirken könne. Wird ein Teil des göttlichen Feuers zu dichteren Stoffen (Luft, Wasser, Erde, gewöhnliches Feuer), so bestehen neben Gott die Einzelwesen. Von Zeit zu Zeit wird die Welt wieder in das göttliche Feuer zurückverzehrt. Die Götter der Mythologie sind nur einzelne Seiten des göttlichen Feuers, des Zeus. Da im Urfeuer Vernunft ist, so ist Vorsehung (Fatum, aber stets von seiner tröstlichen Seite gefaßt) überall; sie rechtfertigen damit die Weissagung (aus Opfer, Vogelflug) und die Vorzeichen. Gegensätze, also auch das Übel, sind denknotwendig; es wird außerdem noch von Gott zum Guten gewendet. Die menschliche Seele ist der mit uns verwachsene Hauch, ein Teil von der Seele des Alls; nur beim Weltbrand besteht auch die Einzelseele als solche nicht weiter. Eine Teilung in eine vernünftige und unvernünftige Seele hat nicht statt, die Seele hat

aber acht Kräfte: Zeugungskraft, die fünf Sinne, Sprachvermögen, Vernunft, diese als den leitenden Seelenteil mit dem Sitz im Herzen. Frei ist die Seele, sofern sie von ihrer inneren Beschaffenheit aus auf die äußeren Eindrücke rückwirkt. Endzweck Gottes in der Welt ist nicht der Mensch allein, sondern die Welt in ihrer Vollkommenheit, die sich besonders in ihrer Schönheit und Mannigfaltigkeit zeigt.

Der Mensch hat daher zu fragen, wozu er bestimmt ist in der Weltordnung. Mit dem Heranwachsen des Menschen zeigt sich als seine Natur die Vernunft, der Mensch soll daher durch und durch Vernunft werden und kann dies auch, da die Seele Eins und die Vernunft der leitende Seelenteil ist. Das Vernunftgemäße stellt sich dar in den Tugenden: Einsicht, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigkeit mit vielen Unterarten, welche Tugenden aber zu verstehen sind als Tugenden eines von Natur zur Gemeinschaft und Liebe untereinander bestimmten Wesens. Gerechtigkeit und Wohlwollen oder Güte ist die Grundpflicht von Mensch zu Mensch. Der Mensch ist zum theoretischen und praktischen Leben zusammen geschaffen. Die Tugenden sind lehrbar, sie sind ja nur Arten der Vernünftigkeit. Das Sittliche (die Tugenden) ist das Gute, alles andere ist an sich gleichgültig, z. B. Reichtum, Gesundheit, Schönheit; es hat nur Wert (ist vorgezogen), sofern der Weise mehr damit wirken kann. Die Feinde der Tugenden sind die Leidenschaften, es sind falsche Urteile, z. B. Geiz ist die Meinung, Geld sei ein Gut, sie sind daher völlig ausrottbar. Zwischen Tugend und Laster (Leidenschaften) gibt es kein Mittleres. Als auf falschen Urteilen fußend sind die Lasterhaften Toren, Wahnsinnige. Die gewöhnliche Pflichterfüllung beruht auf guter Anlage oder Gewöhnung, wie Liebe zu den Eltern, Geschwistern, Vaterland. Freunden. Die Tugend mit philosophischer Einsicht be-

sitzt der Weise, der ein Ideal ist. Er hat mit der Weisheit stetes Glück und alle Vollkommenheit, ist der wahre König, Musiker usw., weil er das Wissen von den betreffenden Aufgaben besitzt. Entspricht das Leben nicht mehr den Bedingungen seiner Natur (etwa in hohem Alter), so darf er sich aus demselben hinausführen (durch Selbsttötung). Am Leben der Familie und des Staates, am Erwerb und Geschäft wird sich der Weise beteiligen, wenn er nur irgendwelche Annäherung zur Tugend darin bemerkt.

In der Stoa wurde wiederbelebt die allgemeine Beseelung der Mythologie und der vorsokratischen Philosophie, sie hatte sich als Hylozoismus (alle Materie ist belebt) namentlich in der Medizin erhalten. Nach den hippokrateischen (meist bloß nach Hippokrates, s. o. S. 70, genannten, aber um 300 vorhandenen) Schriften ist das Lebensprinzip ein „eingepflanzter warmer Hauch", diesem schreiben sie auch Allwissenheit und Unsterblichkeit zu. Die Stoiker berührten sich daher in ihren Ansichten mit Gebildeten und Ungebildeten. Ihre Ethik ist Heroismus des Geistes, d. h. der tätigen und intellektuellen Kräfte über die sinnlichen Triebe, verbunden mit dem Zug allgemeiner Gerechtigkeit und Menschenliebe. Es ist das mit eine Folge des Ausgleichs zwischen Hellenen und Barbaren, der durch Alexander des Gr. Eroberungen sich anbahnte. In ihnen kommt Sokrates' Lehre, daß Wissen Tugend sei, zu ihren befremdlichen Konsequenzen. Von ihr aus sind ihnen Leidenschaften ganz und gar falsche Urteile, und sollten eigentlich ausrottbar sein wie ein theoretischer Irrtum, z. B. beim Rechnen. Da der Weise das Gute kennt, z. B. wie ein guter König ist, so hat er ebendamit die entsprechenden Kulturvollkommenheiten, die doch beim Musiker, Feldherrn usw. auf besonderen, von der bloßen Theorie noch verschiedenen Anlagen beruhen; da der Weise einsieht,

daß Schmerz kein sittliches Übel ist, darum hat er ihn gar nicht. Hierbei mag öfters eingewirkt haben, was von sog. Geistkuren (mind-cures) aus Nordamerika berichtet wird, „der Geist erkennt gar nicht an, daß überhaupt ein Leiden da ist, indem er dasselbe als Wahn oder Einbildung hinstellt und sich selbst immer gesund fühlt". Es sollen auf diese Art (es gibt eigene Krankenanstalten dafür) ganz wunderbare Kuren zustande gekommen sein (Tuke, die Einbildungskraft). Da Beinbrüche oder kranke Zähne auf diese Weise nicht geheilt werden, so sind die Kuren auf Nervenleiden zu beziehen, aber solche kamen im Altertum ebenso vor. Das Pantheistische ist in der Stoa nicht zum quietistischen Beruhen, sondern zur Aufregung der Kräfte gewendet: als ein Teil Gottes kannst du das, mußt dich nur aufraffen. Auch jene mind-cures gehen zum Teil auf die indische Allgeistlehre zurück.

Das Eigentümliche der Stoa im Wissensbegriff ist, daß sie alles auf Wahrnehmung zurückführen, der aber doch die Seele die Zustimmung zu geben habe, während doch nach ihnen bei der Geburt der herrschende Teil der Seele wie eine zu beschreibende Tafel ist. Nach dem Obigen (S. 93) werden auch die höchsten Begriffe, wie Gott und das Gute, aus der Wahrnehmung gewonnen, aber die Vernunft muß sie ergreifen, dadurch wird ihre unwandelbare, feste Wahrheit erhärtet; dies feste und unwandelbare Ergreifen ist die Wissenschaft. Die Vernunft ist hier tatsächlich einerseits die heraklitische Auffassung der Welt, andererseits die sittliche Selbstauffassung, welche die Begründer der Stoa von sich aus damit verbanden. Diese Begründer waren Zeno aus Kition (bald nach 310), ein Halbphönizier, sein Nachfolger war Kleanthes aus Assos in Troas, der alte Hauptschriftsteller der Schule war Chrysipp aus Soli in Cilicien, fast durch das ganze dritte Jahrhundert lebend. Eine

Zeno.

Kleanthes.

Sammlung der Fragmente der alten Stoa hat (lateinisch) von Arnim begonnen. Die mittlere Stoa (Panaetius, Posidonius besonders) hat auch platonische und aristotelische Lehren (Schmeckel, die Philosophie der mittleren Stoa 1892).

Gegenüber den vielen Philosophen erwachte erneut der Zug zur Kritik in den Skeptikern, die ja eigentlich soviel dem Worte nach bedeuten als: die Betrachter, Erwäger. Nach Pyrrhon aus Elis um 300 wissen wir bloß die Affektionen, daß wir sehen und hören, und daß wir den und den Gegenstand denken, dagegen die Ursachen wissen wir nicht. Das und dies erscheint weiß, mehr läßt sich nicht behaupten. Also nur unsere jedesmaligen subjektiven Zustände sind gewiß, alles darüber hinaus ist bezweifelbar, denn die Sinne sind voller Widersprüche (bei den einzelnen Menschen und vollends bei verschiedenen Menschen). Mit Sitten und Gesetzen hat das Gleiche statt (gegen die Gründung der Philosophie auf Ethik). Man muß sich daher dogmatischer Behauptungen (das ist weiß oder süß) enthalten. Gerade diese Enthaltung führt zur Gemütsruhe, man strebt dann nach nichts Vergeblichem. Im Leben und unter den Menschen folgen diese Männer der Gewohnheit und den unmittelbaren Trieben. Sie geben zu, daß man dem Hunger, dem Durst, dem Schmerz sich durch Argumentationen (Bezweiflung, ob man Hunger habe, ob er durch Brot immer gestillt werde und dergl.) nicht entziehen könne. Damit gaben sie ihren Gegnern Gelegenheit, ihnen vorzuhalten, daß sie im Hintergrunde doch eine Wahrheit über den momentanen subjektiven Bewußtseinszustand hinaus glaubten.

Pyrrhon.

Die neuere Akademie (auch bei Plato war ja für und gegen disputiert worden, weshalb diese Nachfolger Platos im Garten bei der Ringschule des Heros Akademos sich so nannten) im 3. und 2. Jahrhundert suchte Gründe der

Neuere Akademie.

Wahrscheinlichkeit, absolute Gewißheit bestreitend. Ich vermute, daß Feuer ist, aus dem Rauchschein in der Ferne; ich gehe näher und rieche ihn; noch näher kommend sehe ich und fühle das Feuer selber.

Die nachwirkendste skeptische Schule war die des Änesidemus im 1. Jahrh. v. Chr. in Alexandrien, deren Gedanken uns durch Sextus Empirikus Ende des 2. Jahrh. nach Christ. überliefert sind (auch bei Reclam übersetzt). Die Hauptlehren der Schule sind: alle Wahrnehmung ist relativ, zeigt nie die Dinge an und für sich: 1. erscheinen den lebenden Wesen und auch den Menschen die Dinge nach ihrer verschiedenen Körper- und Seeleneinrichtung notwendig verschieden; 2. wird kein Ding für sich wahrgenommen, sondern immer mit anderen zusammen, Luft, Licht, Feuchtigkeit, Wärme usw. Die Meinungen und Denkweisen, Sitten und Gebräuche der Menschen sind zu verschieden; welche von ihnen sollen nun die wahren sein? Jede Schule nimmt ihre Prinzipien als die absoluten an, ohne die anderen zu überzeugen. Das Leben wird von diesem Verzicht auf dogmatisches Wissen nicht berührt, denn für das Leben gibt es erinnernde Zeichen, aus Rauch vermutet man Feuer, aus Verwundung des Herzens Tod. Der Mensch behält die Aufeinanderfolge der Erscheinungen, die für das Leben nützlichen Künste lassen sich hieraus herstellen. Sitten und Gesetze befolgten diese Männer, Frömmigkeit war ihnen ein Lebensgut.

Neben Plato und Aristoteles hat die Schule des Änesidem (im 16. und 17. Jahrh.) ungeheuer auf die neuere Philosophie eingewirkt. Ihr Grundgedanke, daß alle Wahrnehmung (zunächst) relativ sei, ist unzweifelhaft richtig. Freilich bei ihren erinnernden Zeichen mit den daraus herzustellenden nützlichen Künsten wird auf eine Gesetzmäßigkeit des Hintergrundes der Erscheinungen gerechnet. Daß Frömmigkeit ihnen ein Lebensgut ist.

das heißt, daß man fromm sein und darin sich glücklich fühlen kann, und vielleicht doch alle Beweise auf diesem Gebiet bezweifelt, zeigt, daß sie auch hier die Frömmigkeit als Lebenserscheinung gut beobachtet hatten.

Römer. Die Größe der Römer war Krieg, Recht und Verwaltung. Von da aus haben sie Italien erobert, und dann die Herrschaft um das Mittelmeer gewonnen. Einen eigentümlichen Standpunkt hat in der Philosophie oder in Fragen der Philosophie allem Anschein nach Cicero als Erster eingenommen. Sein Standpunkt ist die akademische Skepsis in dem Sinne, daß die entgegengesetzten Annahmen entwickelt werden, damit daraus das Wahrscheinlichste resultiere. Im Praktischen herrscht nach ihm größere Gewißheit; es gibt einen eingebornen Samen für Tugend und Recht, ein natürliches Gottesbewußtsein, eine natürliche Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele und von der Willensfreiheit. Vielleicht hat hier die Redekunst eingewirkt; der Redner hat es nach Aristoteles nicht mit strenger Wissenschaft zu tun (s. o. S. 88 f.), sondern zuletzt gründet er sich auf das, was überhaupt oder in seiner Umgebung als das Probable gilt, oder als natürliche Annahme, wobei doch in dem „natürlich" etwas von Argumentation liegt, denn Natur, als bleibende Beschaffenheit der Dinge, war den Alten von den Göttern her. Cicero hat so das eröffnet, was als Glaubensphilosophie auch in der Neuzeit glänzende Vertreter gehabt hat.

Der römische Friede (pax romana), d. h. die Herrschaft der Römer um das Mittelmeer, nahm den Völkern die freie politische Betätigung ab, im Beginn der Kaiserzeit blieb noch die Selbstverwaltung der Städte in alter Weise, wobei man aber von den Reichen bald mehr erwartete von Leistungen, als sie dauernd vermochten. Im zweiten Jahrhundert machte sich der wirtschaftliche Rückgang schon geltend. Die Bildung war grammatisch-

rhetorisch. Aber mit Beredsamkeit konnte man nicht mehr in alter Weise wirken. Das geistige Leben wurde so nach innen gedrängt. Dies zeigt sich besonders in der Religion; diese war noch bei Cicero Kultus, d. h. Zeremonien, gewesen, auch die Stoiker hatten die Religion erklärt als die Wissenschaft des Götterdienstes. Sie wurde jetzt so innerlich, daß das gegenständliche Bewußtsein zuletzt darüber schwinden sollte, und da man Gott in diesem Sinne und dabei eine einheitliche Religion für das Reich suchte, so erschien er fern, weit über die Welt erhaben. Eifrig studierte man die früheren Philosophen, besonders Plato und Aristoteles, Plato war religiös, Aristoteles hatte das theoretische Leben am höchsten gestellt. Im ersten Jahrhundert hat Philo (bis etwa 50 n. Chr. Ausgabe von Cohn und Wendland) platonische Philosophie, aber auch stoische Gedanken mit dem Mosaismus vermittelt durch allegorische Auslegung, die bei den Griechen ihren Mythen gegenüber lange geübt war. Das Höchste ist die Anschauung Gottes in der Entzückung (Ekstase). Er hat zuerst den Satz von der Philosophie als Magd der Theologie, weil ihm eben die stoisch-platonische Philosophie den (allegorisch ausgelegten) Inhalt des alten Testamentes noch bestätigte, was freilich eine Umkehrung des Sachverhaltes war, denn er legt in das alte Testament erst stoische und platonische Gedanken ein, und dann bestätigen ihm diese das (modifizierte) alte Testament. Plutarch, ein besonnener Schrifsteller (um 100 n. Chr.), ist zuletzt für Offenbarungsphilosophie. Die Quelle des dem Menschen möglichen Wissens von Gott und Unsterblichkeit, worauf es ihm ankommt, findet er in der im Enthusiasmus vor sich gehenden Offenbarung, also in der apollinischen, dionysischen Offenbarung.

Einen zusammenfassenden Abschluß findet diese
Plotin. geistige Richtung im Neuplatonismus, in Plotins

(† 270) Enneaden (Ausgabe von Müller, auch Übersetzung).

Die menschliche Seele ist durch einen Abfall aus einer höheren Welt auf der Erde (Plato); ihre Aufgabe ist, zu ihrem höheren Ursprung zurückzukehren. Das Leben der Lust (Epikur, Aristipp) ist Abwendung von Gott; durch Seelenwanderung sinkt sie immer tiefer (unter das Menschliche). Ein Anfang der Erhebung sind die bürgerlichen Tugenden, Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit (die Stoa). Aber das praktische Leben ist nicht das Höchste, alle Praxis ist um der Theorie willen, man will das aus einer Handlung erfolgende Gute, dies hat man aber nur in der Seele (Wissen enthält zugleich das Gute nach Sokrates). Höher führen die reinigenden Tugenden, sie trennen vom Sinnlichen und Körperlichen, zu ihrer Hilfe dienen Mathematik und Dialektik (Plato). Noch höher führen die vergöttlichenden Tugenden, da wird der Mensch immer mehr verinnerlicht und immer mehr Nus. Tut der Mensch so immermehr die Zusätze zu seinem reinen Wesen weg, so wird er nichts Sinnliches und Sterbliches mehr sehen, sondern mit Vernunft die intelligible Welt schauen, mit Ewigem das Ewige, und zwar als eine vom Guten her durchleuchtete obere Welt. In diesem gereinigten und der Erkenntnis des Besten zugewendeten Zustand wird auch der Seele das wahre Wissen offenbar, das sie nicht draußen, sondern drinnen zu suchen hat, wie Mäßigkeit, Gerechtigkeit ja auch innen sind. Die letzte Stufe ist die Vereinigung mit dem Eins (dem Weltgrund) in der Ekstase, der Entzückung. Diese ist nicht so sehr Erkenntnis als Berührung und Vereinfachung, höchste Seligkeit, ewiges Glück. Auf Erden sind diese Zustände selten. Plotin erlebte sie, solange sein Schüler Porphyrius bei ihm war, viermal.

Die Ekstase ist offenbar ein Zustand des Gefühls

ohne bestimmtes Denken, aber mit der Gewißheit, in diesem Zustand das Höchste, Letzte zu haben. Von ihm abwärts lehrt, d. h. gibt er mit Nachwirkungen früherer Philosophen in ihm Folgendes an: Vernunft ist nicht das Höchste (gegen Aristoteles); denn sie ist noch Zweiheit von Denken und Gedachtem, Zweiheit aber setzt voraus Einheit. Daher ist das Eins noch über dem Nus (Vernunft, Plato setzte das Eins dem Nus gleich) und ist Prinzip und Vermögen des wahrhaft Seienden. Als alles erzeugend ist das Eins nichts von allem, nicht Substanz, nicht Qualität, nicht Quantität oder eine der Kategorien, es ist vor und ohne alle Form. An sich ist es unerkennbar und unnennbar, aber Prinzip und Ursache in Beziehung auf die Welt, das Gute (Beseligende) in Beziehung auf uns. Als Prinzip von allem war es übervoll (sinnliches Bild), und überfließend wegen seiner Fülle machte es alles andere (Stoa), aber nicht in der Weise der Emanation, nicht pantheistisch, das Eins ist nicht Alles, sondern vor Allem. Die Welt verhält sich zu Gott, wie die Ausstrahlung des Lichtes zur Sonne, wo offenbar von Plotin gedacht ist: die Sonne strahlt Licht aus, ohne sich zu vermindern, so ist die Welt durch Gott ohne Kraft oder Substanzverlust Gottes. Dabei gilt aber das Gesetz: je ferner das Einzelne vom ersten Ursprung, desto weniger ist es vollkommen; denn die Ursache enthält immer mehr, als in die Wirkung eingeht (Ursache ist nicht bloß Erregungsursache, wie bei Aristoteles, nicht bloß Gedanke des Besten als unmittelbar wirkende Kraft, wie bei Plato, sondern Ursache muß gleichsam Herr sein und bleiben, also die Wirkung ihr gegenüber jedesmal minderwertig sein). Abbildung und Erzeugnis des Eins ist der Nus mit den Ideen (platonisch). Abbild und Erzeugnis des Nus ist die Weltseele und ist zugleich eine Vielheit von Seelen. Die erste Weltseele strahlt aus sich die zweite, die Natur. Als bewegend

(Plato) erzeugt die Weltseele das Körperliche. Die Körper bestehen aus Materie und Form, Materie ist die Grenze der Form, qualitätlos, das Dunkle (Bestimmtheit hört auf bei Unbestimmtheit, Licht bei Finsternis). Die Bestimmtheit kommt durch die Form, welche seelenartig ist (Aristoteles). Selbst die Bildung der Welt durch die Weltseele ist ein Theorem, gleichsam ein Suchen und Lernenwollen.

Das Eins ist Gott schlechthin (Stoa). Außer ihm und durch ihn gibt es drei Ordnungen von Göttern: 1. Nus mit den Ideen (platonische beseelte Muster); 2. Himmelskörper (die ja beseelt sind); 3. zwischen Mond und Erde die Dämonen. Wegen der Verknüpfung aller Dinge gibt es Vorbedeutungen in den Sternen (als natürliche Vorzeichen künftiger Ereignisse) und ist Magie durch Geister möglich, indem man die Sympathie der Dinge erregt und die Antipathien wegschafft.

Aus der Schule Plotins rechtfertigte Jamblichus im vierten Jahrhundert die Theurgie, d. h. die Hilfe der Geister und ihre Herbeiziehung zur Reinigung (spiritistisch); im fünften Jahrhundert brachte Proclus das ganze System auf die Formel: Hervorgang aus dem Eins und Rückkehr zu ihm; der Rückgang hat ebensoviel Stufen, als der Hervorgang gehabt hat. Daher ist der Mensch nicht unmittelbar mit dem Eins verknüpft (wie bei Plotin), sondern durch Vermittlung der Zwischenglieder.

529 schloß Justinian die neuplatonische Philosophenschule zu Athen, das Lehren der heidnischen Philosophie wurde untersagt.

In der nacharistotelischen Philosophie ist auffallend, daß die exakten Wissenschaften, die damals in Anfängen in Alexandrien aufkamen, keinen Einfluß mehr auf Philosophie hatten. Epikur widersetzt sich dem „Fatum der Physiker", d. h. strenger Naturgesetzlichkeit. Wegen

Exakte Wissenschaften nach Aristoteles.

Aristarchs Ansicht, die Sonne ruhe und die Erde bewege sich um dieselbe gleich den Planeten, klagte ihn das Haupt der stoischen Schule, Kleanthes, vor der öffentlichen Meinung der Gottlosigkeit an, weil er es gewagt habe, die Hestia (Herd) des Weltalls aus ihrem Platz zu rücken. Proklus war ein gelehrter Mathematiker, aber das sichert nicht gegen phantastische physikalische Erklärungen. Es hängt das alles damit zusammen, daß man nach Aristoteles in der Philosophie praktische Befriedigung suchte, Gemütsruhe, erst im Moralischen, dann im Moralisch-Religiösen.

Frage nach der Originalität der griechischen Philosophie.

In der griechischen Philosophie sind die Begriffe von Wissen gefunden worden, auf welche später oft bloß zurückzuweisen sein wird; aber ehe wir uns weiteren Fragen zuwenden, ist noch Antwort darauf zu geben, ob die griechische Philosophie so original ist, wie sie uns den Eindruck macht, ob sie nicht selber unter dem Einfluß orientalischer Philosophie gestanden hat. Daß es keine Philosophie bei Ägyptern, Altbabyloniern, Altpersern gab, steht fest; deren Ansichten über Welt und Mensch waren aufs engste mit ihrer Religion verbunden, die sich nicht als menschliche Wissenschaft und menschlicher Untersuchung unterstellt vorkam. Dagegen hat es in Indien Philosophie, oft in freundlicher Beziehung zur Religion, in einzelnen Fällen auch ohne solche, gegeben (Max Müller, The six systems of Indian philosophy, 1899), und zwar gehen die Anfänge bis ins siebente Jahrh. v. Chr. zurück. Diese vielen Systeme haben aber gewisse gemeinsame Überzeugungen, besonders in der Lehre von der Seele, ihrem Wesen und ihren Schicksalen. Diese gemeinsamen Lehren sind:

Wissensbegriff der indischen Philosophie.

Körper und Seele sind zu verschieden, als daß die Seele nicht von eigener Art sein sollte. Ihr wahres Wesen ist die reine, von allem bestimmten Gegenstand losgelöste Betrachtung. Denn der Geist kann sich unterscheiden vom Leib, von den Sinnesorganen, von den wechselnden Gemütszuständen, wie sinnliche Lust und sinnlicher Schmerz, von allen auf das Äußere gerichteten Tätigkeiten, also sind alle diese seinem innersten Wesen fremd. Dies innerste Wesen ist denkende Betrachtung, die sich alles jenes fern rückt. Dies reine Betrachten ist sich selbst stets gleich, der Geist ist darin gleich dem leeren Raum, das Ich mit seinen akzentuierten Unterschieden tritt darin zurück. Dies reine Bewußtsein gilt den Indern als das Höchste, das wahre Gut. Die Aufgabe ist, sich in diesen Zustand zu erheben; daher wird als Lebensziel nicht nur die sinnliche Lust verworfen, sondern auch die Tätigkeit nach außen ist nicht das Höchste, nur soweit dieselbe Bekämpfung der eigenen Leidenschaften ist, kann sie vorbereiten für das Wissen. Denn das reine Wesen des Geistes wird hergestellt durch die Wissenschaft von dem Wesen der Welt und eventuell Gottes. Wie kommt aber der Geist in die ihm an sich fremden Bande von Körper, Lust und Tätigkeit? Nicht durch eine Schöpfung; denn diese würde Gott zur Ursache, den Geist zur Wirkung machen. Selbst als

bloßer Weltordner würde Gott noch der Parteilichkeit beschuldigt werden können. Die Seele ist vielmehr ewig, ursprünglich schechthin da, entweder getrennt von Gott nach den einen, oder nach den andern ein Teil Gottes, vergleichbar einem Funken, der vom Feuer abspringt. In die Welt kommt sie durch sich selbst; ihr jetziges Leben ist eine Folge eines früheren, und so fort rückwärts in alle Unendlichkeit. Nur nach vielmaliger Wiederkehr gelingt es der Seele, ihr reines Wesen in sich herzustellen. Das ist die Lehre von der Seelenwanderung. Ist ihr reines Wesen hergestellt, so hat sie die Möglichkeit verloren, je wieder verkörpert zu werden (Nirvana), dieser Zustand ist lautere Seligkeit. Auf Erden ist die höchste moralische Tugend Mitleid, Mitleid mit allem Endlichen wegen seines Leidens in der Welt: Leben heißt endlich sein, endlich sein heißt Lust und Schmerz fühlen, Lust und Schmerz fühlen heißt unglücklich sein.

Zur Charakterisierung der einzelnen Systeme kann genügen: die orthodoxe (jetzt fast einzig gelehrte)
Vedanta. Philosophie ist die Vedanta (Ende des Veda, des heiligen Buches alter Lieder). Sie ist Pantheismus in verschiedenen Nüancen: a) Gott ist Urheber und zugleich Stoff der Welt, b) Körperwelt und Vielheit der Seelen sind Täuschungen (Maya), c) die Seelen sind all in Brahma und Brahma selbst ist voll Mitleid und Liebe (Panentheismus). Die Samkhya (Zählung) lehrt reale Vielheit der Seelen; die Natur ist eine plastische Kraft mit Güte, Heftigkeit, Dunkelheit. Nach der Samkhya-Yoga (Andacht) stammen die einzelnen Geister aus einem Urgeist; handeln in selbstloser Pflichterfüllung um der Pflicht
Nyaya. willen ist das Höchste. — Die Nyaya (Regel) ist Logik und Erkenntnislehre: Ursache ist immer mehrfach; die höchste Seele ordnet alles gemäß den Verdiensten jeder Seele. — Die Vaiçeshika (Unterscheidung) ist Physik

und zwar Atomistik; die Atome sind an sich nicht mehr teilbar; selbst die Sonnenstäubchen bestehen aus je sechs Atomen. — Die Pûrva-Mimansa, von Max Müller als sechstes System gezählt, ist ein Opfersystem des Veda: die Ungleichheit in der Welt ist Folge von guten oder üblen Taten (in früheren Leben).

Gerade die gemeinsamen Überzeugungen der indischen Philosophie schließen eine Einflußnahme derselben auf die griechische Philosophie aus, denn die indischen Grundgefühle finden sich in der griechischen nicht, nicht einmal bei kleinen Minoritäten. Es mag wohl sein, daß in alter Zeit ab und zu, am wahrscheinlichsten indirekt, Mitteilungen über die indische Philosophie einzelnen Griechen zukamen, aber sie sind an denselben abgeflossen; auch nach Alexander d. Gr. ist das nicht anders gewesen; höchstens hat man solche Kunde nach sich ausgelegt, wie es ja oft auch mit der Religion geschah, wo Siwa und Krischna mit Dionysos zusammengestellt wurde oder mit Herakles.

Nun aber beginnt die wichtige Frage: wie kamen die Inder zu ihren von den Griechen so abweichenden Gesamtüberzeugungen? Angeboren waren sie den Indern als solchen nicht, denn sie stammen von demselben Urvolk, von dem auch die Griechen und die meisten abendländischen Völker ein Zweig sind. In den Schilderungen der ältesten Veden erschienen sie als ein tapferes, rüstiges, streitbares, dem Ackerbau und der Viehzucht tätig ergebenes Volk, das die Unsterblichkeit etwa dachte, wie die Griechen ihr Elysium. An eine Herleitung der indischen Denkweise aus Einflüssen der vorgefundenen Urbevölkerung kann man nicht denken. Man weiß von dieser Urbevölkerung nichts Philosophisches, und den Indern kam diese Urbevölkerung als von Indra verflucht vor. Nur eine gewisse Begabung für Denken war bei den einwandernden Indern da, eben als Indogermanen oder

Indoeuropäern. Man erschrecke nicht, wenn ich zum Klima greife. Denn in dieser Beziehung wird heute von den Kennern das Eine festgehalten, daß insbesondere die dauernde Einwirkung eines heißen Klimas erschlaffend wirkt und zu ausdauernder Energie sowohl in körperlicher, als in geistiger Tätigkeit unfähig macht, aber auch, daß ein solches den Menschen physisch und moralisch weit unbewegter läßt, als ein gemäßigtes, während der eisige Norden aus naheliegenden Gründen, z. B. bei Eskimos und Tschutschken, den Menschen umgekehrt leicht erregbar, ja oft sogar krankhaft erregbar macht. Ich schließe nun so: wo die Energie zu ausdauernder Tätigkeit lahm ist, bedarf es zu derselben stets einer besonderen Anstrengung, welche dann um so größere Unlust im Gefolge hat; und auch die Lust verliert ihren Zauber, denn die Erschlaffung des Nervensystems nach derselben wird eine um so größere sein, d. h. mit mehr Unlust erkauft werden. Der Zustand der Befriedigung wird in dem bloß betrachtenden, aber auch nicht sehr dabei erregten, sondern mehr leeren Denken bestehen; die Inder vergleichen ja ihre höchste Abstraktion mit dem leeren Raum. So bildete sich ihnen die Überzeugung von dem Wesen der Seele als bloß in sich betrachtend, dem Lust und Tätigkeit fremd und störend sind. Diese Betrachtung muß aber jeder für sich besorgen, er kann Anleitung, Unterricht dazu und darin empfangen, aber er muß sich losreißen von der äußeren Welt mit ihrer Mannigfaltigkeit und ihrem Wechsel, und er kann das, es ist ihm bis auf einen gewissen Grad leicht, namentlich wenn die Jugendkraft vorüber ist, und es geht ja alles in Indien viel schneller, das gewöhnliche Heiratsalter ist 16 Jahre für den Mann, 8 für die Frau. Daß der Mensch dies kann, ist sein Vorzug, aber selbst dies Können ist ein Zeichen seiner Unvollkommenheit, seiner Endlichkeit, sie wünschen, daß er es nicht erst könne, daß er es schon sei. Dies Gefühl be-

stimmt ihre Lehre vom Verhältnis Gottes zum Menschen. Der Abendländer hat unter einem anderen Himmel zwar dasselbe geistige Wesen, rein formell betrachtet, aber er hat durch das gemäßigte Klima eine ganz andere physiologisch-psychologische Konstitution; er kann eine gemäßigte Energie entwickeln, die ihm Freude macht, er kann gar nicht in solch träumerische Kontemplation verfallen, mindestens im ganzen und großen, wie der Inder. Er kann daher in Lust, in gestaltender Tätigkeit, im denkenden inhaltlichen Erkennen eine dauernde Befriedigung finden, und an diesem irdischen Leben mit seiner Befriedigung hat der Abendländer Freude; daher sein starker Selbsterhaltungstrieb. Daher sind alle diese Standpunkte, getrennt oder vereint zu Einem, als Aufgabe des Menschen im Abendland, aufgestellt worden. Und daß der Mensch dies kann, daß er Möglichkeit = Freiheit zu Verschiedenem hat, dies wird selbst von den Abendländern als ein Gut empfunden. Daher ist ein alter Schluß: Die Freiheit ist ein so großes Gut, daß Gott um ihretwillen selbst die Möglichkeit des Bösen zulassen mußte. Und wenn der Mensch einmal Tätigkeit und forschendes Erkennen als Ziel seines Lebens setzt, so wird er bald inne, daß er als Einzelner nichts erreicht, daß er nur im Anschluß an ein Ganzes beiträgt, etwas vorzubereiten, was er nicht mehr erlebt; so lag im Abendland ein Gedanke gegenüber Gott nahe, den die Inder nicht kennen, der des Weltplans oder der allmählichen Erziehung der Menschheit. Man denkt: ich fühle mich wohl in wissenschaftlicher oder Kultur-Tätigkeit, aber ich sehe ein, daß meine Arbeit Stückwerk ist, also wird es wohl ein Plan der Welt, eine Veranstaltung der Vorsehung, ein Gesetz der Geschichte sein, daß das wertvolle Ganze nur allmählich erreicht wird. Wie bekannt, ist dies der Grundgedanke aller unserer neueren Theodizeen: aus dem Guten im einzelnen

schließt man auf das Gute im ganzen, das uns aber freilich als Totalität verborgen sei. Den Indern fehlt dieser Gedanke, weil sie das Wesen des Menschen ganz anders bestimmen von ihrer besonderen physiologisch-psychologischen Konstitution aus. Sie wünschen die Freiheit an sich gar nicht, die sie haben; daß der Mensch bloß frei werden kann vom Werden, darin liegt ihnen kein Genuß, sie sehen bloß darin das Harte, daß er es nicht ist und Jahrtausende die Seligkeit verfehlen kann. Darum lassen sie Gott völlig unschuldig sein an ihm und geben dem Menschen bloß die Beziehung, daß er durch Erkenntnis Gottes sich zu ihm aufarbeiten mag.

An der Bestimmung über das Wesen des Menschen hängt somit die ganze indische Denkweise, welche nicht nur die Schulen beherrscht, sondern, wenn auch durch populär mythologische Vorstellungen entstellt, sich durch die ganze Bevölkerung hindurchzieht. Es hängt damit, daß bloße Abstraktion ihnen das Höchste ist, auch zusammen, daß sie bei allem Scharfsinn in der Philosophie keine Wissenschaften in unserem Sinne entwickelt haben, sie hätten sich dazu ja dem Konkreten zuwenden müssen. Nur in der Mathematik haben sie es weit gebracht, aber die Mathematik begünstigt auch die Abstraktion. In der Astronomie machten sie Fortschritte erst, seit sie mit den hellenistischen Reichen bekannt geworden waren und griechische Kenntnisse herübergenommen hatten, und auch da hat teils das Mathematische dieser Wissenschaft, teils der astrologische Nebenzweck viel mitgewirkt. Die Medizin war bei ihnen reich ausgebildet, aber mehr in populär-empiristischer als in wissenschaftlicher Weise. Am besten erkennt man den Mangel der Wissenschaft an der Geographie; was sie da bieten, beruht nicht auf sorgsamer Erforschung des Tatsächlichen, sondern auf theosophischen willkürlichen Annahmen über Welt, Welteinteilung und Weltbeschaffenheit. Die unterscheidenden

Lehren ihrer Systeme beruhen dementsprechend immer auf einzelnen Beispielen, die ihnen auffielen; der Versuch einer systematischen Durchführung, vollends gar einer exakten Begründung an oder im Zusammenhang mit der Erfahrung, fehlt.

Das Resultat wäre also dies: Aus der indischen Philosophie, verglichen mit der abendländischen, lernt man, daß das ganz allgemein Formale des menschlichen Denkens gleich ist, daß aber die besondere inhaltliche Erfüllung dieses Formalen nicht bloß vom Denken allein abhängt, sondern von physiologisch-psychologischen Bedingungen, die vielfach verschieden sein können. Diese Erklärungsweise ist ihren Grundgedanken nach alt. Die Griechen (Aristoteles) leiten ihre Vorzüge in politischer Beziehung vor den asiatischen und nordischen Völkern von der Gunst ihrer mittleren Lage, also ihres Klimas, ab: die Asiaten haben Weisheit und Kunstsinn, aber wenig mutige Energie, darum lassen sie sich despotisches Regiment gefallen; die nordischen Völker haben Energie und Mut, aber weniger Intelligenz: darum bleiben sie zwar frei, können aber nicht über andere herrschen. Das sind rohe Anfänge einer physiologisch-psychologischen Erklärung. Im Mittelalter ist dieselbe weiter ausgedehnt worden; Roger Bacon leitet die verschiedenen Religionen und Staatsverfassungen von der Lage der Länder zu den Sternen ab, und Thomas von Aquino setzt auseinander, man müsse sich den Einfluß der Gestirne nicht unmittelbar denken, sondern mittelbar, so daß Höhen und Tiefen, Sümpfe und trockene Luft, Wärme und Kälte das unmittelbar Einwirkende seien. In dieser Form gibt er zu, daß die daraus resultierenden Einwirkungen vermöge der sinnlichen Seite des Menschen auf den Geist Einfluß haben, meint aber, der Geist könne ihnen wiederstehen, glaubt aber selbst an letzteres nicht, mindestens lehrt er, die meisten Menschen wider-

ständen ihnen nicht, die seien eben sinnlich. Neuerdings hat besonders Lazarus darauf aufmerksam gemacht, daß die Erforschung der besonderen Bedingungen, unter denen ein Volk lebe, und die psychologischen oder physiologisch-psychologischen Einwirkungen derselben eine kaum geahnte Ausbeute für das Verständnis der Denk- und Lebensweise der Völker zu liefern geeignet seien. Mehr aber als diesen allgemeinen Satz wollen wir für den Augenblick aus dieser Vergleichung der indischen Philosophie mit der abendländischen nicht entnehmen, auf Einzelnes in jener wird später noch eingegangen werden können.

Buddhismus. Anhang: Der Buddhismus. Der Buddhismus ist auf indischem Boden entstanden und nach jahrhundertelangem und zum Teil ausgedehntem Bestand von dort völlig verdrängt worden. Es ist also zu erwarten, daß er in der indischen Denkweise wurzeln und doch auch etwas in sich haben wird, was der indischen überwiegenden Geistesart fremd und auf die Dauer wiederstrebend ist.[1]) Das, worin er mit der indischen Denkweise stimmt, ist sein Grundgefühl, daß alles Leben Leiden ist, und daß es eine Erlösung vom Leiden gibt nur durch Abstraktion von der Existenz und von dem Haften an ihr. Die ganze Tragweite dieser indischen Auffassung erkennt man schlagend aus der Erzählung bei Oldenberg. S. 319. Buddha denkt einmal in der Einsamkeit: „Möglich ist es fürwahr, als König mit Gerechtigkeit zu regieren, ohne daß man tötet oder töten läßt, ohne daß man Bedrückungen übt oder sie üben läßt, ohne daß man Schmerz leidet oder anderen Schmerz zufügt". Aber er erkennt in diesen Gedanken nur eine Versuchung Mâras, des Bösen. Denn, „wer das Leiden erkannt hat,

[1]) Vgl. zum Folgenden: Tiele, Kompendium der Religionsgeschichte, übersetzt von Weber, 1880; Oldenberg, Buddha, 1881; Pischel, Buddha, 1906.

woher es stammt, wie mag der Mensch dem Begehren sich zuwenden? Wer da weiß, daß irdisches Wesen eine Fessel ist in dieser Welt, der Mensch möge üben, was ihn davon frei macht." Das der vorherrschend indischen Denkweise Fremde ist der praktisch-positivistische Standpunkt, auf den er sich dabei stellt. Denn so, meine ich, kann man am füglichsten bezeichnen, was früh am Buddhismus auffiel und die neuesten Untersuchungen so ausführen: Der „Erhabene" hat grundsätzlich nur offenbart, was zum praktischen Heil dient; er denkt sich die Welt als ein Entstehen und Vergehen, in dessen Verlauf auch die bewußten Wesen auftauchen, welche die Macht haben, sich von dem Werden frei zu machen; aber er stellt keine theoretischen Sätze auf darüber, wie der Ursprung oder die Elemente dieses Werdens näher zu denken seien. Selbst die Identität des Bewußtseins durch die verschiedenen Seelenwanderungen hindurch nimmt er bloß als Tatsache an, ohne darum eine substantielle Seele zu behaupten. Selbst darüber hatte Buddha verweigert, sich zu erklären, ob das Ich nach dem Tode ist, ob der vollendete Heilige lebt oder nicht lebt. „Blieb doch das, was das einzig Wertvolle und Wesentliche für das Erlösungsstreben war, in voller Klarheit bestehen; die Gewißheit, daß Erlösung nur da zu finden ist, wo Freude und Leid dieser Welt aufgehört hat."[1]) Denn, „wer das Nichtwissen, daß Leben Leiden sei, überwunden, das Begehren von sich abgetan, genießt schon hienieden den höchsten Lohn. Mag sein äußeres Dasein noch in der Welt des Leidens befangen sein, er weiß, daß nicht er es ist, den das Kommen und Gehen der Sankhâras (der Gestaltungen des Werdens) berührt."[2]) Alle beseelten Wesen werden nach und nach in das Nirvâna eingehen[3]), ob dann noch überhaupt

[1]) Ibid. S. 280. [2]) Ibid. S. 270. [3]) Ibid. S. 337.

das Werden in der Welt weitergehen wird oder in sich zusammenbrechen, „der Erhabene hat dies nicht offenbart". Er hat gewußt, daß man solche theoretische Fragen aufwirft, aber er hat ermahnt: „Ihr Jünger, denkt nicht Gedanken, wie die Welt sie denkt: die Welt ist ewig oder die Welt ist nicht ewig, die Welt ist endlich oder die Welt ist unendlich. Wenn ihr denkt, ihr Jünger, so mögt ihr also denken: dies ist die Entstehung des Leidens (nämlich das Haften am Sein); ihr mögt denken: dies ist die Aufhebung des Leidens; ihr mögt denken: dies ist der Weg zur Aufhebung des Leidens." [1]) Diese praktisch-positivistische Denkart ist die philosophische Eigentümlichkeit des Buddhismus. Der Brahmanismus hat ihn von daher überwunden, er hat nicht verfehlt, besonders bei der Lehre von der Seele, die buddhistische Denkweise als den klaren Materialismus hinzustellen, und die Rückschlüsse von der Identität des Bewußtseins in den verschiedenen Lebensläufen der Einzelnen und von der Kraft der Abstraktion auf eine substantielle Seele haben dem indischen Volksgeist überwiegend eingeleuchtet. Die andere Eigentümlichkeit des Buddhismus war, daß er das eigentliche Asketentum verwarf, welches so populär bei den Indern geworden war, als eine Hilfe zur Abstraktion von der Sinnenwelt oder als der Weg zur Abstraktion neben dem Brahmanentum. Das Leben der Selbstpeinigung ist nach Buddha trübselig, unwürdig, nichtige Kasteiungen vermögen nach ihm nicht zur Erleuchtung zu führen; an die Stelle des Asketentums setzte er das Leben des Bettelmönchs mit wenigen Bedürfnissen und frommen Betrachtungen. Eine dritte Abweichung von der vorherrschenden indischen Art war, daß die letztere sich den Übungen der Abstraktion, in welcher Form immer, erst zuwandte, nachdem der

[1]) Ibid. S. 258.

Mann in der Ehe gelebt und einen Sohn erzeugt hatte, der die Pflichten gegen den Toten einst erfüllen konnte. Buddha ruft zum sofortigen Eintritt ins Mönchtum. Darum heißt es in der alten Erzählung von Buddha[1]: „Zu der Zeit wandten sich viele angesehene, edle Jünglinge aus dem Magadhalande dem Erhabenen zu, in Heiligkeit zu leben. Da wurde das Volk unwillig, murrte und ward zornig: der Asket Gotama ist gekommen, Kinderlosigkeit zu bringen; der Asket Gotama ist gekommen, Witwentum zu bringen; der Asket Gotama ist gekommen, Untergang der Geschlechter zu bringen."

Für uns ist die Hauptfrage: wie ist Buddha zu seinem praktischen Positivismus gekommen? Nicht durch theoretische Kritik der bisherigen theoretischen Philosopheme, man hört von einer solchen nichts. Buddha war keine theoretische Natur. Ihm genügte, daß Jedermann in sich erleben könne, daß alles Leben Leiden sei, und in sich erleben könne, daß von da aus das Haften an der Existenz nachlasse und damit schon ein Gefühl ruhiger Freudigkeit und Getrostheit der völligen Befreiung von dem Verflochtensein in das Entstehen und Vergehen unter entsprechend herbeigeführten äußeren Lebensbedingungen eintrete. Ein näherer Ansatz der Elemente dieses Werdeprozesses samt dem Bewußtsein, welches in ihm allein auftaucht, war für ihn daher kein Bedürfnis. Weder drängte sich ihm direkt eine solche Vorstellung über die letzten Elemente auf, noch schien indirekt — als Mittel zur Erlösung — eine solche indiziert. Als nicht theoretisierende Natur machte er daher bloß die Ansätze über die Welt, die sich ihm unmittelbar aufdrängten: Entstehen und Vergehen, damit verbunden Leiden, inneres Loslassen vom Durst nach Existenz beseligt; daneben gehen die mythischen Vorstellungen einher. In den

[1]) Ibid. S. 138.

Werdeprozeß mischt sich stets Mâra, der Todesgott, halb als ein besonderes Wesen, halb als der Werdeprozeß selber; der Volksglaube mit Hölle, Himmel wird beibehalten, aber alles das ist auch Werden, und über dem Himmel steht Nirvâna. Man kann sagen: im Buddhismus hat sich das praktische Grundgefühl der Inder losgelöst von ihrem theoretisierenden Zuge; da aber die Vereinigung beider überwiegend war, so ist er, wie es scheint, nach und nach[1]) völlig aus seiner Geburtsstätte verdrängt worden.

Übrigens hat sich der nördliche Buddhismus gegen den südlichen (Ceylon, Hinterindien) sehr abgewandelt. Während der südliche die ursprüngliche Lehre bewahrt, ist der nördliche (der sich auch über China, Japan, Korea, Tibet, die Mongolei ausbreitete) Glaube an ein fern im Westen gelegenes Paradies, von einem mythischen Buddha regiert, das auch dem Laien, nicht bloß den Mönchen zugänglich ist, sofern er sich durch einen tugendhaften Wandel hervortut.

Chinesische Philosophie.

Von chinesischen Einflüssen sind die Griechen in ihrer Philosophie nicht berührt worden, sofern man in älterer Zeit überhaupt von chinesischer Philosophie sprechen kann. Konfuzius[2]) (Kongtse) vertrat praktische Moral und Staatslehre auf Grund der altchinesischen Geschichte. Oberster Grundsatz ist ihm Maßhalten in allen menschlichen Bestrebungen. Das Heil kann nach Konfuzius nur von einer guten Regierung kommen, auch der Weise kann nur recht der Gemeinschaft nützen, wenn er durch den fürstlichen Dienst einen Wirkungskreis erhält. — Auf die Frage nach der Ahnenverehrung gab Konfuzius die Antwort: „Handelt, als ob eure Ahnen euch sähen". Hier ist fünf Jahrhunderte vor Christo das „als ob" der kantischen Postulate von Gott und Unsterblichkeit da.

---

[1]) Thiele, S. 158. [2]) Faber, Lehrbegriff des Konfuzius.

Den Grundzug der Chinesen setzen Kenner des Landes so an: Der Chinese begehrt vor allem Glück auf Erden und langes Leben als schönsten Lohn des Pflichttuns.

Ein älterer Zeitgenosse von Konfuzius war Laot-se, er vertrat, wie es scheint, selbständig etwas der Vedantaphilosophie der Inder Verwandtes: der höchste Tao (Weg, Vernunft) ist namenlos, der tiefste Urgrund. Der nennbare Tao ist die Mutter des Alls. Beschaulichkeit in sich und Losreißung vom Sinnlichen ist das Höchste für den Menschen.[1])

Ein Anhänger des Laot-se, wahrscheinlich im fünften Jahrhundert vor Christo, ist Lieh-tsze, er soll (zuerst) den Gegensatz zwischen Erscheinungswelt und Ding an sich, resp. wahrnehmendem Subjekt und wahrgenommenem Objekt gemacht haben. Die Erscheinungswelt ist das Wirken des Nichttuns (des Tao). Nach den Lehren des Lao-tse hat das Tao ewige Dauer und ist allüberall. Der heilige Mann verkörpert das Tao in sich.

Die Si-ër erlangen durch den Besitz des Tao die Unsterblichkeit und können Wunder wirken (Magie und Alchemie).[2]) Man erkennt, wie der praktische Grundzug der Chinesen auch im Taoismus durchbricht.

Übrigens schätzt man die Zahl der Konfuzianer auf 256 Millionen, die der Hindus auf 190 Millionen; die Buddhisten gibt Pischel (Buddha, 1906) auf 510 Millionen an, während er die Christen auf 327 Millionen angibt; seiner Buddhistenzahl wird widersprochen.

Letzte Gewißheiten.

Aus der komparativen Behandlung der indischen Philosophie ergab sich mit, woher es kommt, daß, wie die griechischen Skeptiker sagten, gerade in den inhaltlichen Grundlagen der Beweise keine Übereinstimmung

[1]) Sts. Julien, Laot-se's Tao-te-king, franz. übersetzt.
[2]) Kultur der Gegenwart. Band: Orientalische Literatur.

unter den Philosophen sei, jede Schule halte ihre Prinzipien oder letzten Sätze für gewiß an sich, ohne aber die anderen überzeugen zu können. Hier liegen psychologisch-physiologische Unterschiede vor, die es aber bis jetzt nur gelingt, an so fernen Rassen wie die Inder, trotz ihrer ursprünglichen Zugehörigkeit zur indo-europäischen Menschheit einigermaßen zu konstatieren. Aber nicht einmal alle Inder sind sich gleich in den Ansichten von ihrem Grundgefühl (Leben ist Leid) aus. Daher die sechs Philosophieschulen, wenn jetzt auch die Vedantaphilosophie vorwiegt, und von den Grundgedanken der sechs Schulen, daß Wissen die erlösende Kraft ist, weicht der Buddhismus sehr ab, so daß er von seinem indischen Mutterboden verschwand. Merkwürdig sind noch kleine Minoritäten; so die indischen Skeptiker, die lehren, man müsse frei bekennen, daß man nichts wisse, noch wissen könne. Nur durch diese volle Meinungsenthaltung sei Freiheit von Karma (Schicksal, Seelenwanderung), sei Nirvana zu erhoffen. Also ohne alle Ansichten irgendwelcher Art, und gerade durch dies Ohne, kommt ihnen die Beruhigung, welche auch die anderen suchen. Es gab auch stets indische Materialisten in kleiner Anzahl, welche in den Schauspielen verspottet werden: noch niemand, sagen sie, habe Leib und Seele getrennt gesehen oder aufweisen können. Gut und Böse, Himmel und Hölle seien leere Worte, man könne schlagen, brennen, morden, soviel man wolle (ohne dafür eine andere, als irdische Strafe gewärtigen zu brauchen). Danach sind es die moralischen Folgen der Karmalehre, welche besonders von den Indern ins Auge gefaßt werden, und um derenwillen ihnen diese Lehre so wert ist, sie ist ein Postulat, nicht bloß einer Zukunft, sondern auch einer Vergangenheit eigentümlicher Art.

Es ist zu erwarten, daß die Grundüberzeugung eines Menschen, wie sie auch vermittelt zu denken ist,

sich auch in anderer Weise als in Philosophie Ausdruck gäbe.

Dichterische Gewißheit.

Keats, der englische Dichter, der jung an der Schwindsucht starb, schrieb: „Ich bin keiner Sache gewiß, außer daß die Gefühle des Herzens heilig sind, und daß die Einbildungskraft wahr ist. Was sie als Schönheit ergreift, muß Wahrheit sein, mag es früher so existiert haben oder nicht.“ Ernst Curtius schrieb 1835 (geb. 1814): „Gefühl ist die erste, einfachste, größte Tätigkeit des Menschen, man sollte die Kunst als das eigentlich wahre Element des menschlichen Lebens auffassen“. Curtius sah in der hellenischen Kunst (Plastik) das Höchste, war optimistisch. Von der pessimistischen heutigen Kunst urteilt Ribot, sie sei der Ausdruck des von der Entkräftung erzeugten Unbehagens, sowohl bei den Schaffenden, als den Genießenden. Er nimmt also als Erklärung eine psychologisch-physiologische Grundlage an; wie schwer die aber oft aufzufinden sein wird, kann man daraus lernen, daß Berthelot, der im vorigen Jahre verstorbene große Chemiker, in Briefen an Renan gestand, daß er stets zu einer trüben Stimmung geneigt habe, obwohl er wissenschaftlich ununterbrochen Erfolg hatte, ebenso im Leben, und in den glücklichsten häuslichen Verhältnissen lebte. Goethe hat gemäß seiner Vielseitigkeit auch verschiedene Grundüberzeugungen gehabt: „Als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist als Naturforscher. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt.“ Tegnér, dem schwedischen Dichter, war die Religion selbst eine „praktische Poesie“. Wordsworth klagte, daß wir am Meer nicht mehr Proteus auftauchen sehen und die Titanen blasen hören. Die beiden Hauptvorgänge alles mythischen Vorstellens sieht Usener in Beseelung (Personifikation) und Verbildlichung (Metapher), beide sind nach ihm meist vereinigt. Berthold

Auerbach sagte 1845 zu einem Freunde: „Ich kann Dir nicht sagen, wie mir ist; ich fühle mich wie der Mittelpunkt der Welt, wie in einem Brennpunkt fühle ich das Wohl und Wehe eines geheimnisvollen Alls, es scheint sich meinem Gemüte ein Wunder, ein Wunderbares und Allheiliges zu nähern und mir Andeutungen machen zu wollen, die mein irdisches Gemüt nicht zu fassen imstande ist. — Hast Du Dich nie in Deinem Leben in einem solchen geheimnisvoll unbeschreiblichen Zustand befunden?" Dieser hatte aus dem Volksleben des Böhmerwaldes geschrieben und fügt hinzu: ich bejahte es und erwähnte einige ähnliche Zustände.

Religiöse Gewißheit.

Aber Religion wirkt noch ganz anders als Poesie und ist wieder eine Hauptart unmittelbarer Überzeugung, ohne mit Philosophie sich auch nur berühren zu wollen. Ebbinghaus hat in der Kultur der Gegenwart (Band: Systematische Philosophie) in dem Artikel Psychologie subjektive Erscheinungsweise und Wirkungsweise der Religion so beschrieben: „Hilfe gegen das undurchdringliche Dunkel der Zukunft und die unüberwindliche Macht feindlicher Gewalten schafft sich die Seele in der Religion. Der Mensch betrachtet ursprünglich alle Dinge als belebt und beseelt wie sich selbst und alles Geschehen nach Analogie seines eigenen Handelns. Indem er sie so vermenschlicht, gewinnt er die Möglichkeit, sie zu behandeln, wie er es mit Menschen gewohnt ist. — Bei der Behandlung von Krankheiten, vor allem von Geisteskrankheiten, beweisen sich einzelne Personen wesentlich geschickter, als die übrigen. Dieses werden die Priester. Weissagen und zaubern müssen die Priester können. Über das irdische Leben hinaus trägt der Glaube die Jenseitshoffnung." Über Luther und über Spinoza sagt Ebbinghaus dabei: „Das, was beide in ihrem Glauben suchen, und was sie in ihm finden, ist genau dasselbe, eben das, was aller Religion gemein ist, Schutz vor dem

unheimlichen Unbekannten und vor den Schrecken des Übergewaltigen, Ruhe für das unruhige Herz."

Eigentümlichkeiten im Wissensbegriff der Kirchenväter.

Kirchenväter.

Die Kirchenväter haben seit dem zweiten Jahrhundert das Christentum mit griechischer Philosophie verbunden. Justin der Märtyrer, ein geborener Grieche aus Sichem in Samaria, hatte vor dem Christentum stoische und platonische Philosophie getrieben, er urteilt auch als Christ: Platos und anderer Ansichten sind dem Christentum nicht fremd, sie sind ihm nur nicht völlig ähnlich, denn Christus war der ganze Logos, die ganze Vernunftkraft Gottes. Dafür beruft er sich auf die Weissagungen des Alten Testaments von Christus, die, wie sie sich erfüllt haben, nur durch Gott selbst vorausverkündet sein konnten, ein Argument, auf das noch Pascal die menschliche (wissenschaftliche) Gewißheit von der Wahrheit der christlichen Offenbarung stützte neben der inneren sog. Bezeugung des heiligen Geistes. Daß die Schöpfung aus Nichts dem Satze der griechischen Philosophie: aus nichts wird nichts, keineswegs widerstreitet, verdeutlicht Irenäus (ca. 180) so: Gott schafft aus nichts, heißt: Gottes Wille und Kraft sind das Substrat der Welt; der Mensch freilich hat einen vorhandenen Stoff nötig, ihn zu bilden, Gott im Unterschied vom Menschen gibt Stoff und Form zumal. — Nach Origines (3. Jahrh.) schafft Gott ursprünglich nur reine Geister, denn die vernünftigen Kreaturen sind der eigentliche Gegenstand der göttlichen Güte. Gott als ewig und unveränderlich hat das Göttliche in seiender Weise (platonisch), die geschaffenen Geister sind eben durch die Schöpfung aus dem Nichtsein ins Sein übergegangen, dies Übergehen hängt ihnen stets als Veränderlichkeit, Wandelbarkeit (Freiheit) an. Sie können sich daher auch von Gott abwenden, ermatten in der Liebe

Gottes, träge werden. Der Ausdruck dieses Sinkens, Fallens ist die Materie als die Seinsweise, welche genau dem Grade des Abfalls der Menschenseelen entspricht. Mit der einstigen Wiederbringung aller Dinge zu Gott wird daher die Materie gänzlich vernichtet. Daß diese Ableitung der Materie nur Wortspiel ist (sinken, träge werden) liegt zutage, abgesehen davon, daß die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Natur so nicht erklärbar ist, aber der Gedanke, daß das Geschöpf gleichsam eine Mischung aus Nichtsein und Sein darstelle (platonisch), hat Glück gemacht; noch Leibniz leitet so die stete Veränderung seiner Monaden her und Augustin schwelgt in dem Gedanken, der dennoch irrig ist. Geschaffen sein heißt, alles Sein, welches das Geschöpf hat, durch Gottes Denken und Wollen haben. Daß das Geschöpf vorher nicht war, kann ihm nichts Positives geben. Origenes und Augustin schwebt beiden noch die platonische Materie vor, die eben im Gegensatz zu Sein als Unveränderlichsein positive Veränderlichkeit in sich sein sollte.

Augustin (gest. als Bischof des jetzigen Bona in Nordafrika 430) war lange Zeit Skeptiker der neueren Akademie gewesen; er rettete sich aus dem Zweifel in die Gewißheit, daß er, wenn zweifelnd, denke und sei. Allein die Gewißheit der Bewußtseinszustände hatte auch die Skepsis der Alten nie angezweifelt. Zur objektiven Wahrheit kommt Augustin mit Hilfe des Neuplatonismus: es gibt allgemeine und notwendige Wahrheiten, z. B. die Zahlen, die Eins sehen wir nicht, tasten wir nicht; es gibt unzählige Zahlen, woher wissen wir das? Kein Sinn hat je alle Zahlen berührt. Die Ideen von Gleich, Ähnlich, Schön, Selig, Weisheit sind solche feste und unwandelbare Wahrheiten; diese als Normen für unser Denken sind darum über uns, höher als wir, haben eine uns übergeordnete Existenz. Diese ewigen Wahrheiten gehen wie ein unkörperliches Licht durch alle

Geister hindurch. Diese Eine alles erleuchtende Wahrheit ist Gott. Gott ist das Licht, in dem wir das Intelligible sehen. Gott ist aber nicht bloß das Reich der ewigen Wahrheit, er ist zugleich das höchste Gut, das unveränderliche Gut, nach welchem der Mensch (natürliches) Verlangen hat. Gott selbst ist das Sein schlechthin, ohne welches kein Sein ist (neuplatonisch). Die Geschöpfe sind ihrem Begriff nach (Origenes) veränderlich. Im Sein haben sie Teil an Gott, und also am Guten; alles, was ist, eben weil es ist, ist gut. „Es ist besser etwas sein als nicht zu sein" (der stärkste Gegensatz gegen das indische Grundgefühl). Das Böse im menschlichen Willen kommt aus dem Nichts, davon, daß der Mensch aus dem Nichts durch Gott erst entstanden ist. Der gute freie Wille (als etwas Positives) ist von Gott (deterministisch). Der böse Wille kann nur gut werden durch besondere Gnadenwirkung Gottes (Vorherbestimmung), die nicht allen zuteil wird und außerdem an die katholische Kirche gebunden ist, wie sie sich in den ersten Jahrhunderten im Streit mit Sekten herausgebildet hatte, und die Augustin wie eine staatartige Organisation denkt, als ein Gottesstaat zur Verbürgung der christlichen Wahrheit („dem Evangelium würde ich nicht glauben, wenn nicht die Autorität der Kirche mich dazu bewegte").

(Die Darstellungen der Patristik, selbst der Grundriß von Überweg, geben nicht bloß die eigentümlichen philosophischen Lehren derselben, sondern das bloß Theologische mit.)

Der Wissensbegriff im christlichen Mittelalter bis 1200.

Christliches Mittelalter bis 1200.

Mit den germanischen und germanisch-romanischen Völkern trat keine neue inhaltliche Grundüberzeugung ein, als sie sich auf den Trümmern des römischen Reiches einrichteten. In der ersten Hälfte des Mittelalters hatten sie nur spärliche Reste der antiken Philosophie zur Anregung. Ein eigentümlicher Versuch im Wissensbegriff liegt vor bei Anselm von Canterbury (gestorben 1109), einem geborenen Piemontesen, und zwar in dem sog. ontologischen oder metaphysischen Gottesbeweis: Gott ist das höchste Wesen, welches gedacht werden kann, eben als höchstes muß er seiend gedacht werden, weil real sein höher ist als bloß vorgestellt sein, und also ist er. Man wandte sofort ein, so könnte man auch vom Gedanken einer herrlichsten Insel auf ihre notwendige Existenz schließen (d. h. man könne den Schluß durch kein Beispiel aus Erfahrung erhärten). Die spätere (aristotelisch beeinflußte) Scholastik akzeptierte Anselms Beweis nicht. Gott als seiend denken bleibt nach ihr bloßer Begriff, von dem man erst noch auf anderem Wege zeigen müsse, daß ihm ein Gegenstand entspreche. In der neueren Philosophie ist Anselms Beweis wiederholt versucht worden, in ihm ist der platonische Grundgedanke nur zugespitzt; man kann sich das von Pierre Oriel, einem Franziskaner ca. 1300 (bei Jourdain, Thomas d'Aquin), so verdeutlichen lassen: „Wir kommen zum Begriff Gottes durch eine Art unbemerkten Schluß,

der vom Blick auf die begrenzten und unvollkommenen Dinge den Geist aller Menschen sofort erhebt zur Vorstellung des Vollkommenen, Unendlichen, über unsere Geister und unsere Anbetung erhabenen Wesens".

(Neueste Darstellungen der Scholastik, auch der nach 1200, sind: Wulf, Histoire de la philosophie médiévale 1900; Picavet: Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales, 1905.)

Der Wissensbegriff der arabischen Philosophie.

Arabische Philosophie.

Zu einer Behandlung nach komparativer Methode bietet sich außer der indischen Philosophie zunächst nur noch die arabische des Mittelalters dar; jene ist selbständig, diese scheinbar ganz abhängig von dem, womit sie bekannt wurde. Ihre Eigentümlichkeit zeigt sich aber in dem, was sie sich aneignete und wie sie es ausbildete; denn daß eine gewiße Wahl stattfand, ist unleugbar. Nicht bloß konnte sie aus Aristoteles auch seine Vorgänger herausnehmen, sondern wenn sie gewollt hätte, würde sie durch die Syrer und Byzantiner noch viele Andere bekommen haben, aber sie hat keine Lust danach bezeigt. Bei den Arabern brauchen wir nun nicht den Weg einzuschlagen, zuerst ihre eigentümlichen Grundgedanken darzustellen und sie als durch die verschiedenen Systeme hindurchgehend aufzuzeigen, dann zu fragen: wie kamen sie bei Gleichheit des formalen Denkens, die sich auch hier wie überhaupt auf der Erde zeigt, zu ihren inhaltlichen Abweichungen, sowohl von der indischen als der europäischen Philosophie, namentlich der des Mittelalters? Wir können aus ihrer Poesie, die über den Islam hinausgeht, und aus dem, was Muhammed ihnen gab, und was die Wüste sonst noch entwickelt hatte, erst einen Umriß der vorhandenen geistigen Eigentümlichkeiten aufstellen und nachher zusehen, wie sich an diese gerade die verschiedenen Richtungen ihrer Philosophie anlehnten.

Der geistige Charakter der Araber hatte sich Jahrtausende vorzüglich in der Wüste und im flachen Hochland ausgebildet.[1]) Ihre Sinne zu schärfen und alles aufs genaueste zu beobachten, hatten sie reichlich Gelegenheit, aber die Natur bot zu wenig Abwechslung, der Geist fand in der äußeren Umgebung keinen wirklichen Inhalt, war auf die einförmige Fläche und die Lebendigkeit des eigenen Gefühls angewiesen, soweit es dadurch und durch die einfachen Lebensverhältnisse erregt wurde. Daher die stete Wiederkehr der nämlichen Gegenstände in ihrer Poesie: fast überall begegnet uns ein gefahrvoller Zug durch die Wüste, ein Zusammenstoß mit feindlichen Stämmen, die Beschreibung eines Gewitters, eines Rosses, eines Kameels oder einer Gazelle mit genauer Ausmalung ihrer einzelnen Teile, das Lob verschiedener Waffen usw. Der Beduine, dessen Auge durch steten Umgang mit der Natur geschärft ist, erblickt alles, was ihn umgibt, unter tausendfältigen Gesichtspunkten und weiß dem noch so oft Geschilderten doch immer neue Seiten abzugewinnen. Die Araber sind daher stark in minutiösen Schilderungen äußerer Gegenstände und Begebenheiten, aber es lag nahe, daß das Einzelne, je mehr es die Aufmerksamkeit bei der sonstigen Gleichförmigkeit der Umgebung an sich zog, auch bloß als Einzelnes betrachtet wurde. Daher das allgemeine Urteil der Kenner, daß der arabische Geist sich vor allem zur Betrachtung von Einzelheiten hingezogen fühle, während des Verweilens bei denselben aber nur zu leicht das Ganze aus dem Auge verliert. Dies zeigt sich uns in ihrer Poesie: die Komposition eines Gedichtes ist locker, es ist nur ein Hinstreben zu einem bestimmten

[1]) Vgl. zu dem Folgenden bes. Schack, Poesie und Kunst der Araber in Spanien uud Sizilien, 1. Bd. 1865, und Steiner, Die Mutaziliten, 1865.

Ziel da, aber Empfindungen und Schilderungen reihen sich nur ziemlich lose aneinander, an eine Einheit, wo alle Einzelnheiten sich der leitenden Idee unterordnen, ist nicht zu denken. Es ist, als ob das Spiel der Lichteffekte der Wüste sich in das Geistesleben übertragen hätte: ihre Poesie liebt es, in tausend luftige Gestalten zu zerflattern, die, wenn sie eben eine greifbare Form annehmen zu wollen scheinen, wieder in schillernde Farben auseinanderstäuben. Dafür ist tiefe Naturwahrheit der Empfindung da, großer Reichtum an zierlichen Gedanken und Bildern, Lebendigkeit der Schilderungen und blendender Farbenglanz. Mit Recht leitet man wohl daraus die geringe Entwickelung von Malerei und Plastik ab, als sie in ihrer großen Periode sich auch mit diesen abgaben: sie erblicken alles gern wie in einer schillernden Nebelhülle, welche die Linien ineinander verschwinden macht, und fühlten daher auch nicht den Drang, ihnen feste Formen zu geben. Ein glänzendes Kolorit geben sie, aber es fehlt das sichere Erfassen der hervorstechenden Züge; ein Ganzes in Beziehung zu seinen Teilen und die Teile in Beziehung zum Ganzen aufzufassen, fehlt ihnen, sie haften an Einzelheiten und vernachlässigen darüber den Zusammenhang. Scharfe und bestimmte Umrisse sehen zu können, die hervorstechenden Züge aufzufassen und ein Objekt als Ganzes, alle seine Teile in Beziehung zu ihm aufzufassen, sind aber Haupterfordernisse, wenn einer mit Pinsel und Meißel Bedeutendes hervorbringen will. Wie tief das Wüstenleben in sie eingegangen war, zeigt sich darin, daß, was für das neue Europa die Mythologie und Poesie des griechischen Altertums war, dies für die Araber stets das alte Beduinenleben geblieben ist mit seinem Helden- und Sängertum, von ihm und seinem Schauplatz borgen sie ihre Phraseologie. Und wie ihnen in den tiefen Zisternen und marmornen Becken voll Wasser in ihren Wohnungen

eine Erinnerung an ihr früheres Wüstenleben vorschwebt, an ihr abendliches Lagern um den ersehnten Brunnen, so verewigten sie in ihren Palästen noch eine andere ähnliche Reminiszenz. Die Korridore und Zimmer ahmen die Form von Zelten nach, in der Alhambra ist das orientalische Zeltlager zum Palaste neugeschaffen, die leichten Säulen bilden die Stangen, die gemusterten Wandflächen die buntgewirkten Teppiche nach, der durchbrochene Stuck an der oberen Vorderseite der Arkaden die Franzen. Und wie sie sich in der Wüste, nach Trank und Schatten schmachtend, gern von Muhammed das Paradies als einen kühlen, quellendurchrauschten Freudenort hatten ausmalen lassen — in dem zur Kühlung der heißen Sinnlichkeit auch die schwarzäugigen reinen Frauen nicht fehlten —, so suchten sie auch die Moscheen zu einem Abbild jenes Eden zu machen und alle Wonnen in ihnen zusammenzudrängen, die der Prophet den Gläubigen im Jenseits verheißen hatte. So blieben sie in dem Kreis von Empfindungen und Gedanken, der aus der Wüste mitgewandert war. Daher haben sie nie ein Verlangen gehabt, auf die Poesie und Geschichte fremder Völker einzugehen. Griechische Poesie und Historie blieb ihnen völlig fremd, Averroes (s. Averroes, Theologie und Philosophie, übersetzt von Müller) schrieb zwar einen Kommentar zu Aristoteles' Poetik, aber er deutet alles ins Arabische um, Komödie ist ihm ein Spottgedicht, Tragödie ein Lobgedicht. Auf Sizilien besangen sie die Reize der üppigen Natur, aber keine Hindeutung findet sich in diesen Gedichten auf die Mythen der Insel, keine auf die Trümmer der alten Tempel und Städte, sie empfanden nur sich und das ihnen unmittelbar Verwandte, alles andere war nicht da für sie.

Zu dieser geistigen Art kam durch Muhammed der supranaturalistische Monotheismus. Man hat bemerkt, daß alle Völker, die in Wüsten und flachen Ebenen

wohnen, eine Neigung zur Anbetung der Gestirne haben, die leicht erklärlich ist, und daß ihnen der monotheistische Zug näher liegt. Gewiß ist er aber durch Muhammed erst wirklich und groß unter ihnen aufgetreten, der dabei nicht unabhängig von Einwirkungen des Judentums und Christentums war. Die Argumente, welche er im Koran gebraucht, nicht eigentlich als Beweise, sondern um auf Gott als Schöpfer aufmerksam zu machen, sind einmal der Wechsel der Ereignisse: es ist bald so, bald so, aber nicht der Mensch hat Einfluß darauf. Das hat stets am Verständlichsten gegolten, wenn man es auf einen mächtigen Willen zurückführt, der gibt und nimmt, wie er mag, und vor dem sich der Mensch zu beugen hat. Es liegt auf der Hand, daß gerade die Wüste mit ihren unberechenbaren Schrecknissen das Gefühl davon lebhaft hervorrufen kann. Diese Seite klingt in der Poesie nach und in vielen und zwar den schließlich herrschend gebliebenen Schulen der Philosophie und Theologie. Das zweite Hauptargument ist der Hinweis auf die Fürsorge für den Menschen, und daß alle existierenden Wesen seinetwegen geschaffen sind, die augenscheinlich wundervolle Hervorbringung des Lebens (des Organischen) aus dem Unorganischen, der Sinnesempfindungen und des Verstandes; es ist die Seite, auf welche die andere, später unterdrückte Richtung arabischer Philosophie das Hauptgewicht legte. Die allgemeine Prämisse beider Argumente ist: jedes Hervorgebrachte hat einen Hervorbringer. Merkwürdig sind die Texte im Koran, welche die Einheit Gottes, das Hauptdogma des Islam, begründen[1]): wenn mehrere Götter wären, so gingen Himmel und Erde beide zugrunde; Gott hat sich keinen Sohn beigelegt, kein Gott war neben ihm; in diesem Fall würde Streit sein und sie sich gegeneinander

[1]) Averroes, Theologie und Philosophie.

erheben. Es ist das Argument der notwendigen Unteilbarkeit der höchsten Macht, sehr persuadierend für den Menschen, aber natürlich mit Drauslassung der sittlichen Qualität. Auch Aristoteles hat an dasselbe appelliert (οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη). Demgemäß ist die Allmacht Gottes der Hauptbegriff. Die wahre Religion ist Islam, d. h. Ergebung in den allmächtigen Willen Gottes, und außerdem ist der Islam von vornherein polemisch bestimmt, polemisch nicht nur gegen das Heidentum, gegen das er sich emporarbeitete, sondern auch gegen das Christentum mit der Trinität. Gemäß dieser polemischen Bestimmtheit und dem Begriff der Macht als dem Charakteristikum Gottes ist der Islam, trotzdem er große ethische Momente in sich hat, namentlich gegen seine Glaubensgenossen, doch überwiegend nicht moralisch-religiös, wie das Christentum, sondern zeremoniell-religiös. Das Prinzipielle ist Glauben an die Einheit Gottes und Muhammed als das Siegel der Propheten, damit verbunden Gebete, Waschungen, Fasten, Wallfahrten, Feiertage, Almosen und Ausrottung der Ketzer und Kämpfe gegen die Ungläubigen, so oft die Gläubigen es für geeignet halten. Es liegt auf der Hand, wie das Schicksal Muhammeds, seine eigenen Kämpfe zusammen mit der Fehdelust der Wüstensöhne diesen Zug bestimmten. Eine Religion des Friedens hätte schwerlich Aussicht auf Verbreitung unter den Arabern gehabt, der Islam war eine Organisierung der Kampf- und Beutelust unter einer Idee, gerade wie die Kreuzzüge des Mittelalters.

Mit dieser geistigen Eigentümlichkeit traten die Araber in Berührung mit fremder Wissenschaft, besonders durch die Syrer. Da sie ihre poetische Gefühlsweise aus der Wüste immer behalten haben, so ist zu erwarten, daß sie auch in dem, was sie von Wissenschaft auf sich einwirken ließen, Anknüpfungspunkte aus der Wüste werden gehabt haben. Zuerst ließen sie sich medizinische

Bücher aus dem Griechischen ins Syrische und Arabische übersetzen, dann seit der Regierung Almamums im 9. Jahrhundert auch philosophische, und zwar ganz vorwiegend Aristoteles und die späteren neuplatonisch angehauchten Kommentare zu demselben; auch Auszüge aus Plotin und Proklus. Sie kamen von der Medizin aus auf die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles und von da auf seine Philosophie. Für ihre naturwissenschaftlichen Studien hat Humboldt im Kosmos den Anknüpfungspunkt in der Wüste gezeigt: sie waren zum Teil dort vorbereitet durch die Menge kostbarer und seltener Produkte des Pflanzenreichs, welche in Arabien wachsen und ein stets bedeutender Handelsartikel waren, und die den Sinn für Pflanzenbeobachtung, um das Ächte vom Unächten zu unterscheiden, sehr geschärft und den Blick früh auf die wunderbar wohltätigen Wirkungen mancher Naturprodukte überhaupt gelenkt hatten. Dieser Sinn für Beobachtung der Naturgegenstände und ihrer Kräfte wurde durch die Bekanntschaft mit syrisch-griechischer Wissenschaft zum Studium der Botanik und führte zu vielen Entdeckungen in der Chemie. Gesteigert wurde dieser Trieb noch eben durch die medizinische Verwendung aller dieser Produkte; der Morgenländer liebt bei seiner trockenen heißen Luft anregende Mittel, man warf sich daher eifrig auf die Medizin. Auch die Astronomie führt sich auf Anregungen der Wüste zurück. Diese lenkt den Blick naturgemäß zum Himmel in den kühlen, klaren Nächten, wo der Mensch erst auflebt. Was den arabischen Geist einst zur Anbetung der Sterne geführt hatte, das setzte er, nachdem Muhammed den Götzendienst zerstört, fort, nicht mehr als Kultus, aber als Wissenschaft der Astronomie. An dies astronomische Studium schloß sich das mathematische an. Die Algebra verrät noch in ihrem Namen den arabischen Ursprung. Daß sie die Tierkunde weniger förderten, als die Botanik

und Astronomie, mag teils davon kommen, was Humboldt vermutet, daß die Scheu vor Leichnamen durch den Koran eingeimpft war, und wohl überhaupt in der Wüste schon da war, dann aber auch davon, daß die Tierkunde als neues Studium derselben kein Vorspiel in der Wüste hatte, und Aristoteles hier abschließend schien gearbeitet zu haben.

Das wäre die Wissenschaft; aber die Philosophie? Daß sie überhaupt philosophierten, wenn sie einmal Wissenschaft trieben, ist begreiflich. Philosophieren heißt die letzten Prinzipien des Wissens suchen. Daß sie diese letzten Prinzipien nur in Gott suchen konnten, war durch ihre Religion gegeben; eine Naturerklärung ohne Gott erklärten daher auch alle ihre Philosophen für strafbar und auszurotten. Allein, Gott zum letzten Prinzip machen, kann man in verschiedener Weise; daher ist auch hier ein Streit unter ihren Philosophenschulen. Die für das christliche Abendland einflußreichste ist die peripatetische, welche Vertreter im Morgenland und in Spanien gehabt hat; sie schloß sich an Aristoteles an, aber an den neuplatonischen Aristoteles; das Gemeinsame bei den arabischen Aristotelikern sind folgende Punkte. Letzte, unmittelbare Grundbegriffe sind das Mögliche, Wirkliche und Notwendige. Das Mögliche ist das, was wirklich erst geworden ist; als möglich vor der Wirklichkeit war es somit weder Nichts, noch ein wirklich Existierendes, sondern ist zu bezeichnen als Materie, d. h. als Substrat der Wirklichkeit, und war als solches von Ewigkeit da. Wirklich aber wurde es aus dieser (realen) Möglichkeit durch eine Ursache, und zwar wegen des Zusammenhangs aller Dinge durch eine einheitliche Ursache, welche somit in sich selbst notwendig da sein mußte. Dies notwendige Wesen ist Gott. Zwischen Gott und diese Welt schieben sie, nach den Neuplatonikern, Zwischenwesen ein als Übergang von der Einheit

zur Vielheit. Zuerst geht aus Gott die erste Intelligenz hervor, aus dieser die Weltseele uud der oberste Weltkreis, und so fort durch alle Planetensphären. Emanation, d. h. Ausströmen, Ausfließen, war stets eine der naheliegendsten Vorstellungsweisen der Verursachung; aus der Sonne strömt scheinbar das Licht aus, aus unserer Seele die Gedanken, die Körperbewegungen, die Dinge lassen Kräfte aufeinander einfließen (influxus). Die letzte Emanation, die nach der Intelligenz kommt, welche der Beweger des Mondes ist, heißt der intellectus agens, aus ihm fließen die Formen, die Eigenschaften und Kräfte der sublunarischen Welt. Gott und die Materie sind so die Bedingungen der Welt, aber die Welt ist, wenngleich durch Mittelglieder, durchaus abhängig von Gott, er gibt die Formen, die Eigenschaften und die Kräfte, durch welche erst die Dinge sind, was sie sind. Die zweite Gemeinsamkeit dieser Peripatetiker ist die Frage, durch welche Ursache es komme, daß die wissenschaftlichen Begriffe der Menschen einerlei und objektiv sind oder sein können. Das ist ihre Lehre von der Rolle des intellectus agens beim Erkennen. Die Erzeugnisse des sinnlichen Vorstellens, die phantasmata, sind nur Vorbereitungen zur eigentlichen Erkenntnis; sind sie da, so ist die Potenz der Erkenntnis da; die Wirklichkeit, der actus derselben sind aber erst die intelligiblen Begriffe. Diese entstehen nicht durch die Seele allein, sondern durch einen jedesmaligen Einfluß des intellectus agens. Dieser tätige Verstand ist die erwähnte letzte Intelligenz in der Reihe der göttlichen Emanation, er kommt unter dem Beweger des Mondes, es ist derselbe, von dem alle Formen in die Materie einfließen. Die Absicht der Lehre, zu der nur entfernte Anklänge bei Aristoteles sind, ist klar. Es soll allgemeine und zwar objektive Wahrheit geben. Objektiv ist sie, weil die Formen des wissenschaftlichen Denkens aus derselben Ursache

fließen, wie die Formen der Dinge, und allgemein, weil sie für alle aus derselben Ursache fließt. Der dritte gemeinsame Punkt ist: das höchste Gut, die Seligkeit des Menschen besteht in der Erkenntnis Gottes und der übersinnlichen Intelligenzen, die moralischen Tugenden sind bloß Vorbereitungen hierzu, sie entfernen bloß Hindernisse derselben; durch Ausbildung seiner intellektiven Erkenntnis kann sich der Mensch schon hienieden mit dem tätigen Verstand vereinigen. Die Wissenschaft, die Spekulation ist ihnen so das Höchste. Der vierte gemeinsame Punkt ist: Philosophie und Religion sind nicht im Widerspruch, aber die Religion ist für alle Schichten des Volkes, daher redet sie bildlich, nennt Gott Licht, macht aus der Seligkeit (Schauen, d. h. höherer Erkenntnis) ein sinnliches Behagen usf. Die Philosophie hat den Glauben zu erklären und zu beweisen, muß sich aber hüten, das Volk, das bloß in sinnlichen Bildern denken kann, am Glauben irre zu machen. Als letzter Punkt mag gelten, daß sie zum platonischen Staatsideal neigen. Die aristotelische Politik blieb ihnen unbekannt, dafür paraphrasiert Averroes den platonischen Staat meisterhaft, mit vielen Anspielungen auf seine Zeit: der Staat soll der höchsten Vernunft dienen, daher platonisch geordnet sein, die Wissenden sind Herrscher, die Tapferen Wächter, folgend den Wissenden, die Handwerker und Ackerbauer sind dienend. Denn von Natur gibt es diesen Unterschied unter den Menschen; die Vollkommenheit besteht darin, daß alles zum vollendeten Ganzen mit der Spitze der Wissenschaft zusammengefaßt wird. Auch vor den Extravaganzen Platos scheut Averroes nicht zurück, er begründet sie als notwendig mit dem Hinweis auf die Zustände der Staaten, wo es nicht so sei.

Welche von diesen Eigentümlichkeiten der arabisch-aristotelischen Philosophie haben nun Anknüpfungen in dem allgemeinen Charakter der Araber, wie er in

der Wüste vorgebildet war? Erstens die Stellung der Gestirne als Zwischenwesen zwischen Gott und Welt. Die Wüstenaraber hatten die Sterne göttlich verehrt, ihnen Einfluß auf die irdische Natur und Wohl und Wehe des Menschen zugeschrieben. Im neuplatonischen Aristoteles ist das auch da. Da werden die Sterne nicht nur von höheren Geistern geführt in ihrer Bahn, sondern von ihnen hängen mächtige Wirkungen ab, sowohl auf die natürlichen Dinge, als auch im menschlichen Leben. Daher ist die arabische Wissenschaft die Astrologie und den Gedanken an eine magische Beherrschung der Natur nie losgeworden, sie hat ihn in gewissen Grenzen gerechtfertigt durch jene Vorstellungen. Die Verwendung des intellectus agens im Erkenntnisprozeß hat etwas allgemein Arabisches und vielleicht Semitisches. Wir begnügen uns mit einmal gegebener Anlage, der Araber verlangt jedesmal besondere Einwirkung. Alle hohen Genies gelten als von Gott besonders erweckt, die hohen Genies sind aber nur gradweise von den übrigen Menschen verschieden, also wird alles höhere Denken so erweckt. Der Gedanke einer unmittelbaren Einwirkung höherer Mächte auf den Geist wird so allgemein gemacht und auf alle wissenschaftliche Erkenntnis überhaupt bezogen. Das Denken ist dem Morgenländer nicht etwas so geläufiges wie bei uns, auch das Aufmerken nicht: er tut seinen Mund auf und spricht, er hebt seine Augen auf und sieht; es ist das alles etwas Emphatisches, eine besondere Aktion. Uns ist das Denken zur beständigen Natur geworden, dem Morgenländer ist das stille, in sich versenkte Träumen viel natürlicher. Daher gerade haben sie die Neigung, das Denken von einer besonderen höheren Einwirkung jedesmal mit abhängig zu machen. Die übrigen Eigentümlichkeiten sind halb arabisch und halb aus einem Geiste der Wissenschaft, den sie erst durch die Betreibung der

Naturwissenschaften bekommen haben; denn all diese arabischen Peripatetiker waren auch Mathematiker, Astronomen, Mediziner. Ihr Hauptbegriff ist von daher die Ursache, und zwar ihrer Religion gemäß die geistige oder geistartige Ursache, daher nie getrennt vom Zweckbegriff, aber das einzigartige Merkmal dieser Ursache ist ihnen nicht mehr die Macht, sondern die durch das Denken und seine notwendigen Sätze gebundene Macht. Daher beschränken sie Gott durch die Materie, weil sie ein notwendiger Begriff im Denken sein soll. Daher ist ihnen nicht mehr das Höchste die Verehrung Gottes, und was man von ihm hofft, sondern die theoretische Erkenntnis Gottes; daher ist ihr Staatsbegriff zwar so despotisch, wie es nur überhaupt im Morgenland sein kann, aber ein Despotismus der Vernunft und zum Zweck der Vernunft; und da sie wissen, daß diese Durchdringung der Religion mit dem Denken schwer sein wird bei ihrem Volk und überhaupt bei den Menschen, so machen sie den Unterschied in der Form zwischen Philosophie und Religion, begrifflichem Denken und sinnlichem Vorstellen, gerade wie später Hegel und Spinoza.

Diese peripatetische Philosophie ist so in ihren Eigentümlichkeiten bedingt durch den arabischen Geist, und man kann nicht mit Renan sagen: die arabische Philosophie, weit entfernt ein natürliches Produkt des semitischen Geistes zu sein, stellt sich vielmehr dar als Reaktion des indo-europäischen Geistes der Perser gegen den Islam. Dies ist schon darum unhaltbar, weil der Begründer der peripatetischen Philosophie im Morgenlande, Alkindi, von arabischer Abkunft war, und Avempace im Abendland, dessen Lehre vom wissenschaftlichen Ziel des Menschen auf Ibn Tophail und Averroes von beherrschendem Einfluß war, gleichfalls aus einer arabischen Familie abstammte. Die peripatetische Philo-

sophie der Araber hat freilich zur Voraussetzung die Schulung des Geistes durch Naturwissenschaft. Naturwissenschaftler und Mathematiker waren aber auch alle diese Peripatetiker; diese Wissenschaften hatten einen Anknüpfungspunkt in der Wüste, nur ist es begreiflich, daß, da die Masse der Nation diese Schulung nicht durchmachte, diese Philosophie nie sehr ins Volk eindrang, dem die Umsetzung des sinnlichen Denkens und Strebens in bloß spekulatives Denken zuwider sein mußte, und dem die Beschränkung der Allmacht Gottes durch gewisse notwendige Denkbegriffe ein Greuel war. Die naive Sinnlichkeit und der zeremoniell-religiöse Grundcharakter des Islam wurde ja verdrängt durch eine rein spekulativ-religiöse Art. Kein Wunder, daß sich neben und bald gegen die peripatetische Philosophie eine ganz andere stellte, die orthodoxe im Gegensatz zur heterodoxen peripatetischen. Das sind die eine Abzweigung der Motekallem, der Lehrer des Wortes, d. h. des Korans; sie heißen auch Aschariten, von ihrem Stifter Al Atschari im zehnten Jahrhundert. Sie vertraten die von Muhammed in seiner letzten Periode betonte Lehre von der Vorherbestimmung und der schrankenlosen Allmacht Gottes, welche populär wurde und von den Khalifen als Stütze ihrer despotischen Herrschaft, des Abbildes der Willkür Gottes, vielfach war begünstigt worden. Diese orthodoxen Philosophen kennen auch den Aristoteles, aber was nehmen sie aus ihm? Nicht ihn selbst, sondern die voraristotelischen Lehren vom beständigen Werden, d. h. Entstehen und Vergehen der Dinge, und die Atomistik. Nach ihnen bestehen die Körper aus Atomen im leeren Raum, die Atome selber bestehen aus Substanz und Akzidens, diese Akzidenzien sind in unaufhörlichem Werden, und da die Substanz nicht ist ohne Akzidens, so wird auch die Substanz unaufhörlich; beide sind immer nur im Jetzt, im Moment, alle Momente aber

sind verschieden von einander, schlechthin getrennt. Dies beständige Werden von Akzidens und Substanz erfordert eine Ursache, diese ist Gott. Der gewöhnliche Naturlauf hat keine Notwendigkeit, er ist bloß die Gewohnheit des göttlichen Wirkens. Denn möglich ist, was keinen Widerspruch einschließt, es könnte also alles ganz anders sein. Das Feuer ist jetzt warm, aber es ist ganz denkbar, daß Gott mit ihm die Eigenschaft der Kälte verbände. Gott ist so die unbedingte Macht, er kann tun, was er will. Gott hat es so gewollt, ist auch im Sittlichen das letzte, er hat uns das Gesetz gegeben, nicht sich; bei Gott steht es, den Schuldlosen zu strafen, den Sünder zu belohnen, weder in diesem noch in jenem Fall handelt er unrecht.

Wie erklärt man sich nun diese Denkweise? Al Aschari steht nicht im Verzeichnis der arabischen Naturforscher und Ärzte, d. h. sein Denken hatte nicht die Schulung der Peripatetiker durchgemacht, sondern blieb naturwüchsig arabisch, d. h. von Einzelnheiten gefesselt, aber nicht fähig, dieselben zu einem Ganzen wissenschaftlich zu verknüpfen. Wo aber das Werden in Natur und Menschenwelt vereinzelt aufgefaßt wird, da macht es den Eindruck der Willkürlichkeit, des bald So- und bald So-seins; und da doch ein Grund dafür gefordert wird, so entsteht der Gedanke, alles auf die Willkür Gottes zurückzuführen. Damit verbindet sich überall der Gedanke, warum nicht alles anders sei, als es ist, da es ja so vielfach wechselt, d. h. immer anders ist. Dies hat Aschari scharfsinnig gewendet zu dem Satz, der Naturlauf ist bloß eine Gewohnheit göttlichen Wirkens. Daß er die Atomistik nur nahm, um dem aus seinem Grundgefühl resultierenden Gottesbegriff einer willkürlichen Allmacht eine wissenschaftliche Unterlage zu geben, haben ihm die arabischen Gegner schon reichlich vorgeworfen. Die absolute Macht Gottes war bei

Aschari die Rechtfertigung Gottes. Man kann das begreifen. Nach Averroes besteht die Gerechtigkeit Gottes darin, daß er überwiegend Gutes geschaffen hat; denn wenn die Existenz eines Dinges gut und schlimm ist, aber das Gute überwiegt, so fordert die Weisheit seine Hervorbringung, nicht es im Nichtsein zu lassen. Dies war aber der Fall Gottes bei der Schöpfung. Die Peripatetiker beschränkten also wieder die Allmacht Gottes, zuwider dem Grundgefühl des Islam und dem Eindruck der unwissenschaftlichen Wahrnehmung. Überdies hat es stets einen großen Reiz gehabt, sich ganz dem Willen eines Allmächtigen hinzugeben, vorausgesetzt, daß man überzeugt war, von diesem Willen im allgemeinen begünstigt zu sein. Da die Aschariten dem geistigen Grundzug der Araber in der Auffassung der Dinge treu blieben, der auch in Muhammed allmählich die Oberhand gewonnen, so ist es kein Wunder, daß sie als orthodox gelten, und daß die Sekte, welche man die Protestanten des Islam genannt hat, die Mutaziliten, nach kurzer Begünstigung unterlagen. Diese schon um 700 sich regende Ansicht hielt fest an den drei Grunddogmen des Korans: Existenz eines einzigen Gottes, Muhammed sein Prophet, Auferstehung der Toten; im übrigen wollten sie die Annahme der Lehren des Korans von einer vorläufigen Prüfung ihres Inhalts abhängig machen und beschränkten Gottes Macht durch die Weisheit, aber nicht durch die Weisheit metaphysischer Sätze, sondern durch moralisch-praktische Reflexionen. Gott kann nichts Böses tun, kein Unrecht; was ein frommer Mensch, ja ein unschuldiges Tier hier leidet, das geschieht bei beiden zum Wohl, damit Gott es ihnen in der künftigen Welt vergelte. Der Mensch ist Herr seiner Handlungen, von ihm hängt es ab, Gutes und Böses zu wählen. Allgemeine Forderung der Vernunft ist: Gott muß den Menschen die Möglichkeit verleihen, selbständig und frei zu handeln.

und er muß zugleich durch Berufung und Sendung von Propheten die Vorwände entfernen, mit denen die Menschen sich sonst entschuldigen könnten. So wohl das gemeint war, so braucht es nur einen Blick auf geschichtliche Verhältnisse, um einzusehen, daß man damit nicht durchkommt in der Erklärung der sittlichen und religiösen Erscheinungen der Menschenwelt; daher ist es kein Wunder, daß die Mutaziliten nicht durchdrangen im Islam.

Aber selbst die Aschariten waren noch immer eine Philosophie, sie bewiesen ihre Atomistik, sie forderten ein zusammenhängendes Denken, eine Art System. Die Erlösung der Religion von der Wissenschaft als System, und zwar mit dem Bewußtsein, darin recht zu haben, gab Algazel aus Khorassan, der um 1100 lebte. Algazel fehlen die medizinischen und naturwissenschaftlichen Studien, dafür hat er den persischen Zug zur Intuition und Mystik; seine Stellung zur Wissenschaft ist nicht Skeptizismus, sondern geistreiche Kritik, wie meist bei den Mystikern. Er gehört zu den scharfsinnigsten und kraftvollsten Kritikern, die es je gegeben hat. Seine Hauptschriften sind drei: 1) Bestrebungen der Philosophie, da führt er die Lehren besonders der Peripatetiker aus; 2) Selbstauflösung der Philosophie, da stürzt er sie durch Widerlegungen; 3) Wiederherstellung der Religionswissenschaft. Die beiden ersten waren im Mittelalter bekannt, die erste in Übersetzung, die zweite durch eine Gegenschrift von Averroes, die dritte, noch unübersetzt, von den Muhammedanern hochgeschätzt, wurde Fundament des Islam, wie er sich seitdem von Philosophie fernhielt. Von Hitzig (1852) sind wenige Auszüge daraus mitgeteilt, von Gosche mindestens eine Angabe der Kapitelüberschriften. Algazels Haupteinwendungen gegen die peripatetische Philosophie sind: Die Möglichkeit ist kein Ding, nicht Materie, sie

ist bloß soviel wie Denkbarkeit eines Dinges; wäre die Möglichkeit eine Art Ding, so müßte auch die Unmöglichkeit eine Art Ding sein. — Die Welt ist nicht ewig, sonst müßte eine unendliche Zeit bis jetzt vollendet abgelaufen sein, eine vollendete Unendlichkeit ist aber ein Widerspruch. — Die Emanation der Zwischenwesen zwischen Gott und Welt ist nicht begreiflich: aus einem schlechthin einfachen Wesen kann natürlicherweise keine Vielheit hervorgehen, es wäre das gerade so gut ein Wunder wie die Schöpfung. — Die Philosophen denken Gott wie ein Naturding, gegen ihren eigenen Begriff; er ist ihnen gar nicht Urheber der Welt. Urheber ist, was etwas mit Erkenntnis und durch seinen eigenen Willen hervorbringt. Die Schöpfung ist logisch sehr wohl denkbar. — Die tatsächliche Wirklichkeit und die tatsächliche Aufeinanderfolge der Dinge ist verständlich nur als eine Wirkung Gottes. Denn möglich ist alles, was ohne Widerspruch vorstellbar ist, nun ist alle Verbindung von Ursache und Wirkung für uns bloß tatsächlich, nicht notwendig; wir sehen immer nur ein tatsächliches Zusammensein und Aufeinanderfolgen, nie ein notwendiges, so bei Essen und Sättigung, bei Funken, Werg und Brennen. Die unbeseelten Dinge können überdies gar nicht aus sich selbst wirken, nicht Ursache sein. — Die Lehre von dem Einen tätigen Verstand beim wissenschaftlichen Denken ist falsch; jeder ist sich unleugbar bewußt, daß er auch im abstrakten Denken von anderen in seinem Sein verschieden ist. — Seine positiven Ansichten sind: Alles hängt ab von der Schöpfung Gottes. Jede Menschenseele ist Eine; der Leib ist das Instrument der Seele für ihre eigene Entwicklung. Zuerst hat die Seele bloß die Sinneserkenntnis, dann daraus die begriffliche der Abstraktion. Von da an bedarf sie der Sinne nicht mehr, sie werden ihr hinderlich. Das Höchste ist die Anschauung der Wahrheit, zu dieser gibt die Wissen-

schaft bloß einen Anstoß, aber zu dem Anstoß der Wissenschaft muß das Handeln kommen. Beides ist die wahre Vorbereitung zur Anschauung. Die Wissenschaft, die dem Wissenden nicht zur Handlung genützt hat, führt zur Hölle. Nur die Handlungen folgen dem Menschen nach ins Grab. Vier Dinge sind schlechterdings erforderlich: wahrer Glaube, aufrichtige Reue, Befriedigung der Feinde, bis daß keiner mehr etwas zu fordern hat, Erwerbung der Wissenschaft des Gesetzes, soweit dieselbe zur Erfüllung der Gebote Gottes notwendig ist. Nach diesen Vorbereitungen soll folgen Enthaltsamkeit von sinnlichen Lüsten, Andacht und Gehorsam gegen Gott, Folgsamkeit gegen einen erfahrenen geistigen Führer, einen Scheich. Dadurch kommt man zur Anschauung des Ewigen im Geiste des Propheten, 1) im Traum, wo die Seele sich in sich zurückzieht und der Verbindung mit höheren Mächten fähig wird, 2) im Wachen in verschiedenen Graden, a) Vorschweben von Bildern und Gestalten der Heiligen, Propheten, Geister, Engel, b) die reine Wahrheit ohne Bild, diese Ekstase ist unaussprechlich, das ist der wahre und echte Sufismus.

Algazel hat so den Islam von Philosophie befreit und auf sich selbst gestellt; er wirkt noch heute nach, namentlich seine kleinen Traktate sind auch bei den Türken sehr beliebt. Um 1200 nahm unter dem Einfluß der Richtung Algazels die peripatetische Philosophie bei den Arabern ein Ende, es entstand im Volk eine allgemeine Reaktion gegen sie, welche sie wegschwemmte. Es ist das tragische Geschick des Islam gewesen, daß in Algazel einer der scharfsinnigsten Kritiker, die je über die Erde gewandelt, ihm doch gerade das genommen, was ihn kulturfähig im modernen Sinne hätte machen können. Kultur im modernen Sinne beruht auf Naturwissenschaft und Technik, beide aber setzen eine feste Regelmäßigkeit der Natur voraus; gerade diese hat Algazel

zerstört, während sie sich selbst mit absoluter Willkür Gottes mindestens vermitteln ließ. Von dieser fortwährenden Zerstückelung des Naturlaufs, bei der jedes Ereignis ganz unvermittelt aus Gott auftaucht — was allerdings die Ergebung in Gottes Macht aufs äußerste spannt — hat sich der Islam nie mehr losgerungen; von da aus fehlt ihm der geistige Anknüpfungspunkt für Aufnahme und Handhabung moderner Kultur. Und so ist er in materiellen Rückgang unaufhaltsam geraten, seitdem nicht mehr militärisch-politische Betätigung und religiöse polemische Begeisterung auch im Abendland die eigentlich und vorzüglich treibenden Kräfte sind, sondern beide mehr und mehr mindestens durchdrungen sind von wissenschaftlich-technischen Bemühungen und von humansittlichen Bestrebungen.

So kann man die arabische Philosophie aus den Eigentümlichkeiten des arabischen Geistes selbst erklären. Dieser ist, wie er sich in der Poesie zeigt, dem vermittelnden Denken, welches das Einzelne zum Ganzen aufmerksam und achtsam verbindet, fremd. Das Einzelne fesselt ihn als Einzelnes, und da er doch eine Erklärung des wechselnden Einzelnen sucht, so findet er sie in einem allmächtigen Willen, welcher das Einzelne bald setzt, bald aufhebt. Nur wo Naturwissenschaft geübt wurde, deren natürliche Anknüpfungspunkte in der Wüste lagen, deren Erhebung zur Wissenschaft aber der Bekanntschaft mit den Griechen verdankt wurde, traten andere Richtungen ein, die gleichfalls am Gedanken der durchgehenden Kausalität für alles festhalten. Aber diese Wissenschaft und die daran sich schließende Philosophie wurden nie Gemeingut, sondern letztere galt als heterodox und war auf wenige beschränkt. Dieser Philosophie setzte Algazel seinen kritischen Scharfsinn entgegen, dessen Mittelpunkt das Gefühl ist: die Herleitung der Dinge nach den Peripatetikern ist teils willkürlich, teils doch

ein Wunder; also ist das Wunder des frei schaffenden Gottes viel eher akzeptabel, denn das stimmt eher mit der menschlichen, d. h. dort, mit der arabischen unmittelbaren Auffassung. Das Geistige kam zu seiner Anerkennung durch den Sufismus, d. h. nicht durch Wissenschaft, sondern durch ein unmittelbares Aufgehen des Göttlichen im Geiste nach gewissen theoretisch-praktischen Vorbereitungen. Diese Anschauung des Göttlichen besteht teils in dem, was wir zu den Ideenassoziationen und den körperlichen Mitbildern von Gedanken rechnen würden, wie Träume, Vorschweben von Heiligen und Propheten — es ist dies ein Grundzug des Morgenlandes —, teils in jenen Zuständen einer inneren Erregtheit von Gefühlen, welche sich aller Reflexion entziehen oder vielmehr absichtlich entzogen werden. Das Denken in unserm Sinn als ein beglückendes rechtfertigendes, kritisches Bewußtsein fehlt auch hier.

Sehr lehrreich ist ein Vergleich der Eigentümlichkeiten arabischen Denkens mit dem europäischen. Zunächst bietet sich zu solchem Vergleich dar das mittelalterlich christliche Denken. Der Islam schloß: Gott hat den Menschen geschaffen, folglich ist der Mensch schlechthin abhängig von Gott, und zieht daraus Konsequenzen. Das Christentum schloß: Der Mensch ist Geschöpf, Gott Schöpfer, folglich hat der Mensch Gottähnlichkeit. Thomas von Aquino führt das so aus: Die Dinge sind nicht bloß Abbilder Gottes im Sein, sondern auch in der Tätigkeit; wäre Gott allein wirkend, allein wirkende Ursache, so wären alle Dinge überflüssig (ein nichtiges Schattenspiel), also hat der Mensch Selbsttätigkeit. Durchweg korrigiert die Scholastik, indem sie von der arabischen Philosophie eifrig lernt, die Eigentümlichkeiten nicht nur überhaupt der arabischen, sondern auch der arabisch-peripatetischen Philosophie. Die Zwischenwesen zwischen Gott und Welt fallen, sie können ja doch nur wirken in der Kraft Gottes,

also kann Gott das auch unmittelbar tun; die Vielheit der Dinge macht aber gerade eine Vollkommenheit der Welt aus, in ihr zeigt sich das Gut der Ordnung und vermittelt die Vielheit mit der Einheit. Der intellectus agens wird gestrichen, die aktive Vernunft ist in jedem Menschen individuell, bei Denken begnügen sich die Scholastiker mit der allgemeinen Mitwirkung Gottes. Sehr merkwürdig ist hier dies: dem Araber fiel das wissenschaftliche Denken schwer, daher setzt er bei ihm eine besondere Mitwirkung göttlicher Kraft, der christlichen Auffassung fällt die Gottesliebe und Moral schwer, daher beruht die vollkommene Gottes- und Menschenliebe auf einer besonderen Mitwirkung Gottes, auf der eingegossenen Gnade, nicht genügt dabei die gewöhnliche Mitwirkung Gottes. In der Erkenntnis Gottes als dem höchsten Ziel des Menschen stimmen die arabischen Peripatetiker und die meisten Scholastiker überein, aber bei den Scholastikern ist es nicht die wissenschaftliche Erkenntnis, sondern die durch übernatürliche Mittel eingegossene Erkenntnis, welche beseligt; daher ist eine solche reine Offenbarung für Volk und Gebildete gleich sehr Bedürfnis. Nach Averroes ist daher das Ideal ein Vernunftstaat im platonischen Sinne, nach Thomas von Aquino ein durch die Kirche als Vermittlerin der übernatürlichen Gnade beherrschter aristotelischer Staat. Auch zwischen den Arabern, welche alles auf Gottes Willkür zurückführten, selbst das Sittliche, und zwischen Duns und den späteren Nominalisten, welche dies gleichfalls tun, ist bei aller Übereinstimmung in jenen Grundgedanken große Differenz in der näheren Ausführung. Die Araber tun das, um alles schlechthin abhängig von Gott zu machen und alle Freiheit aufzuheben, Duns tut es, um die Freiheit zu retten: wäre Gott nicht frei, so gäbe es nur Notwendiges, also auch keine menschliche Freiheit, diese gibt es aber, und zwar als liberum arbitrium indifferentiae,

also gibt es sie auch in Gott, also ist alles, auch das sittliche Gebot, bloß ein Ausfluß dieser göttlichen Willkür, und die Kirche selbst mit ihren übernatürlichen Mitteln an sich nicht notwendig zum Heil, sondern bloß von Gott so gewollt. Auch zwischen Algazels Mystik und der mit dem Meister Eckhardt wiederbeginnenden ist keine innere Ähnlichkeit. Meister Eckhardt ist ein spekulatives System, es will Gott unmittelbar, d. h. innerlich begreifen und eben durch dies innerliche Begreifen ihn erleben, es erhebt den Menschen über Bild in das heimliche Wesen Gottes, wie er sich selbst hervorbringt usw. Algazel bleibt im Bild oder in einem bloßen Gefühl ohne alle begleitende Reflexion. Mit modernen Richtungen darf man den arabischen Peripatetismus nicht vergleichen wollen, wie es Renan getan, der in ihm ein Vorspiel der naturwissenschaftlichen Auffassung, des Naturalismus, sieht. Allein die arabischen Peripatetiker haben wohl den Begriff der durchgängigen Ursache, den haben jedoch die Araber in ihrer Religion überhaupt, aber sie haben nicht den Begriff der mechanischen Ursache und keinen Begriff von der Bedeutung der quantitativen Verhältnisse in den Dingen. Mathematik ist nach Averroes bloß eine Vorübung für Physik und Metaphysik, ihre Objekte sind unvollkommen in bezug auf Erkenntnis, wenn verglichen mit Metaphysik und Physik; eine mathematische Physik ahnt er nicht. Die Ursachen der arabischen Peripatetiker sind alle geistartig, noch mehr als bei Aristoteles selber, und nicht die mechanische, sondern die Finalursache ist die wahre Ursache nach ihnen.

Der Unterschied der arabischen Denkweise von der indischen liegt auf der Hand: bei den Arabern wirkt Gott alles, seine Allmacht ist seine Rechtfertigung, bei den Indern ist die Seele selbst in ihren pantheistischen Systemen lediglich selbst Ursache aller ihrer Schicksale,

ihrer guten und schlimmen; wäre Gott Urheber der Seelen, so würde er der Ungerechtigkeit beschuldigt werden, ist ihr Grundgefühl, zu dem das andere hinzutritt, daß bloße Erkenntnis als Abstraktion von allem Irdischen den Menschen selig macht, aber nicht eigentlich die Erkenntnis Gottes, sondern die Erkenntnis vom wahren Wesen der Seele und der Ursachen überhaupt, so daß Gott in vielen indischen Systemen gar keine oder mehr eine Rolle neben anderen Ursachen spielt.

(Literatur zur arabischen Philosophie kann sein: De Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, 1901.)

Wissensbegriff der Scholastik nach 1200.

Die große Epoche der Scholastik kam durch Bekanntschaft mit der arabischen Philosophie. Man verschaffte sich bald nach 1200 auch direkte Übersetzungen aus dem Griechischen, es stand ja ein halbes Jahrhundert ein lateinisches Kaisertum in Konstantinopel. So entstand die Zurechtmachung des Aristoteles im christlichen Sinne und die Philosophie der christlichen Offenbarung als notwendige Ergänzung des menschlichen Wissens durch Thomas von Aquino, einen Italiener († 1274), in zwei Hauptwerken, dem System der Theologie (summa theologiae) und „Von der Wahrheit des katholischen Glaubens" (de veritate catholicae fidei, mit dem Zusatz: gegen die Heiden, besonders sind die Muhammedaner gemeint).

Thomas von Aquino.

Im Unterschied von Aristoteles ist nach Thomas Gottes Wirksamkeit eine schöpferische. Gott ist absolute Aktualität, also wirkt er auch mit absoluter Aktualität, d. h. schöpferisch, nicht bloß als erster Beweger. Der Satz: aus nichts wird nichts, gilt nicht von Gott, aber auch nur Gott kann schaffen. Dagegen kann der zeitliche Anfang der Welt nicht bewiesen werden, sondern ist ein Glaubenssatz; wie Gott ewig ist, so könnte auch die Welt durch ihn und in steter Abhängigkeit von ihm ewig sein. Auf Gott als Ursache und die Welt als Wirkung wendet Thomas den neuplatonischen Kanon an: „Die Ursache steht über der Wirkung, ist höher und mehr als diese". Man kann daher nach ihm aus der Welt niemals den ganzen Gott erkennen, oder wie sich

Thomas ausdrückt, man kann von der Welt aus Gott erreichen und berühren, aber nicht umspannen und begreifen. Es ist also vieles in Gott, was wir auf dem natürlichen Wege, von der Welt auf Gott schließend, nicht erkennen. Nun ist aber, wie überhaupt die Erkenntnis (aristotelisch) das Höchste ist, die Erkenntnis Gottes darin Abschluß. Die Erkenntnis Gottes aus der Welt gibt somit nur eine unvollkommene Seligkeit. Nun geht aber unsere Sehnsucht auf vollkommene und ewige Seligkeit, also auf vollkommene Erkenntnis Gottes. Daher tritt zur natürlichen Erkenntnis in der Philosophie die übernatürliche in der Offenbarung; sie bietet uns die Wahrheiten von Gott, welche die Erkenntniskraft der Vernunft übersteigen.

Diese Ausführungen über die Denknotwendigkeit einer Offenbarung sind nicht haltbar. Ist der neuplatonische Kanon richtig, daß in der Ursache immer mehr ist, als in die Wirkung eingeht, so gilt er auch von Gott und soll dort auch von dem Eins gelten. Dort ist also das Höchste wirklich die „Berührung" mit Gott, in der Entzückung, der Ekstase, d. h. dem unmittelbaren Innewerden des abschließenden Weltgrundes.

Von einer nochmaligen und anderen Offenbarung als eben in der Welt von oben nach unten kann nicht die Rede sein. Es ist auch gar kein Bedürfnis danach da, das Höchste ist erreicht, was Gott geben kann, hat er gegeben. Thomas kommt zu seiner anderen Ansicht dadurch, daß sich vieles in der kirchlichen Auffassung nicht einfach in Aristoteles, auch nicht in Plotin oder Proklus einordnen läßt, aber der plotinische Gedanke, den er dabei verwendet, steht hierbei gegen ihn, nicht für ihn.

Thomas hat in seiner Philosophie der Offenbarung den Unterschied von Wissen und Glauben dahin bestimmt: „im Wissen wird die Vernunft vom Objekt selbst zur Beistimmung determiniert, im Glauben wird der

Verstand nicht völlig vom Objekt determiniert, sondern die Beistimmung hängt mit ab vom Willen, aber so, daß kein Zweifel bleibt und wir völlig gewiß sind". Also auf unseren Fall angewendet: wir suchen Ursachen in der Welt und für das Ganze der Welt, so kommen wir auf Gott. Woher nun aber der neuplatonische Kanon? Nicht aus Aristoteles, der kennt nur Erregungsursache, auch Gott ist ihm der Welt gegenüber eine solche, wenn auch die abschließende. Beim Neuplatonismus wirkte teils die stoische Ableitung aller Dinge aus Gott, teils das Gefühl, es sollte kein Pantheismus sein, den ja auch Plato nicht hatte. Daher ein Kanon, welcher die absteigende Vollkommenheit in der Welt begreiflich zu machen schien und doch alle Dinge zuletzt an Gott anknüpfte, wie besonders bei Aristoteles der Fall war. Für Thomas war der neuplatonische Kanon in seiner Auslegung so gewiß, weil ihm die Offenbarung gewiß war, zu deren philosophischer Rechtfertigung er ihn brauchte.

Daß die christliche Offenbarung die wahre sei, sieht Thomas als verbürgt an durch Zeichen, Wunder, Weissagungen, durch die Ausbreitung, welche das Christentum gefunden unter den Menschen, trotzdem es ihrem natürlichen Sinne durch seine Sittenstrenge zuwider war. Zwischen Offenbarung und Vernunft darf aber nach ihm kein Widerspruch sein, sie stammen beide von Gott. Die Mysterien der Offenbarung (Trinität, Menschwerdung usw.) können durch Analogien wahrscheinlich gemacht werden. Sofern die Philosophie der Theologie Lehrsätze bietet, um die offenbarten Wahrheiten auch noch theoretisch zu begründen, dient die Philosophie der Theologie, oder, wie Thomas sich ausdrückt, ist die Philosophie die Magd der Theologie. Ich gebe ein Beispiel nach Thomas selber. Die menschliche vernünftige Seele ist auch zugleich die Lebenskraft des

Leibes (nicht wie bei Aristoteles sind vegetativ animalische und vernünftige Seele verschieden), aber diese Funktion übt sie nur in Verbindung mit dem Leibe. Er macht dafür geltend, daß es genau dieselbe Seele ist, welche den Schmerz einer körperlichen Verwundung empfindet und sofort auf Abwehr desselben sinnt; bei Aristoteles müßte die eine Seele den Schmerz unmittelbar empfinden und der anderen erst Rapport erstatten. Die vernünftige Seele ist so die substantiale Form des Leibes. In der Vollendung aller Dinge wird daher die menschliche Seele wieder mit ihrem verklärten Leib bekleidet, denn sie ist die Lebenskraft des Leibes, also getrennt von diesem gleichsam etwas Inkompletes. In der Vollendung wird die Seele unmittelbar Gott schauen, wie er an sich ist; in der Ekstase kommt dies, wenn auch selten, schon auf Erden vor, die Seele ist dann ohne Leib in freier Tätigkeit. Man wußte im Mittelalter nicht, daß auch die höchsten Zustände des Bewußtseins sofort schwinden, wenn man den Zufluß frischen, sauerstoffreichen Blutes zum Gehirn hemmt.

Dieser Philosophie des Thomas, die durch Leo XIII. die offizielle Philosophie der katholischen Kirche geworden ist, nur wo die Naturerkenntnis durch Beobachtung oder Experiment sichere Tatsachen festgestellt sind, darf sie durch dieselben ergänzt oder eventuell modifiziert werden, dieser Philosophie erstand sofort einer der scharfsinnigsten philosophischen Kritiker in einem Franziskanermönch aus Irland oder England, Duns Scotus (opus oxoniense, reportata parisiensia); Thomas war Dominikaner gewesen.

Duns Scotus.

Nach Duns kann man zwar Gott als die erste und allgemeine Ursache beweisen mit Aristoteles, aber daß Gottes Wirksamkeit eine schöpferische sei, kann man nicht beweisen. Eine höchste Kausalität ist denkbar, ohne daß sie alles aus nichts hervorgebracht hat. Ohne die Sonne wäre kein Leben in der Welt, doch bringt

die Sonne kein Tier hervor ohne ein anderes erzeugendes Tier.

Vieles in der Welt kann man sich ganz anders denken, als es ist, es ist zufällig (für unser Denken), daraus muß man in Gott auf freien Willen schließen. Wäre Gott notwendig wirksam, dann wäre alles Geschaffene notwendig (nicht anders denkbar). Es gibt somit für die einzelnen Dinge keinen Grund, als den freien Willen Gottes. Gott wirkt mit grundloser Willkür; das ist die absolute Macht Gottes. Zwar gibt es einen regelmäßigen Natur- und Weltlauf, die geordnete Macht Gottes, aber diese ist selbst bloß eine Festsetzung der Willkür Gottes, und er ist an sie nicht gebunden (Wunder). Auch die sittlichen Gebote sind solche positive Festsetzungen Gottes. Die Freiheit des Willens im Menschen ist ein Prinzip, eine Überzeugung, die Jedermann hat, auch wenn er sie mit Worten leugnet. Einen solchen Leugner braucht man nur zu schlagen und zu brennen, so wird er sagen: laß das, also voraussetzen, es sei möglich, daß er nicht gemartert werde; diese Möglichkeit des Andersseins behauptet aber gerade die Freiheit. (Duns übersieht hierbei, daß das „laß das" nur helfen wird beim vernünftigen Menschen, der Geisteskranke wird weiterschlagen und brennen, ev. sich selbst. Die Freiheit des Menschen als Fähigkeit der Änderung setzt also psychophysische Normalität voraus, ist bedingte Fähigkeit.)

Die natürliche Erkenntnis ist sehr beschränkt, sie wird ergänzt durch Offenbarung, deren Wissenschaft die Theologie ist. Diese ist keine spekulative Wissenschaft, sondern eine praktische, ihr Zweck ist Förderung des Heils, und der Glaube ist ein Akt des Willens. Der Inhalt der Offenbarung beruht durchaus auf der absoluten Macht Gottes, Gott hat mit freiem, grundlosem Willen das so gewollt. So auch bei den Pflichten gegen

den Nächsten; darum konnte auch Gott davon dispensieren wie bei der Opferung Isaaks, bei der Erlaubnis an die Juden, die von den Ägyptern entliehenen Gold- und Silbergefäße mitzunehmen. Wenn Gott gewollt hätte, hätte er den Menschen auch anders erlösen können als durch Christum. Der Sünder könnte Gott genugtun aus eigener Kraft, wenn Gott es akzeptieren wollte usw.

Die Individualität des Duns ist eine ganz andere als die des Thomas, sie hat aber neben Thomas stets Vertreter in der katholischen Kirche gehabt; noch ist Duns nicht ausdrücklich abgelehnt.

Roger Bacon.

Wie eine Weissagung auf spätere Richtungen ist Ende des dreizehnten Jahrhunderts Roger Bacon, ein Engländer, Franziskaner (Hauptwerk opus majus). Mathematik, Naturwissenschaft, Sprachen sollen getrieben werden. Die Wahrheit von Schlüssen muß man immer auch noch durch Erfahrung finden (Verifikation). Daneben ist er voll Träumen der Astrologie.

Die Übergangszeit.

Occam.

Einen entschiedenen Schritt in moderner Richtung tat Occam, ein Engländer, bis Mitte des vierzehnten Jahrhunderts (mehrere logische Schriften). Sicherer als alle Sinneswahrnehmung ist die intuitive Erkenntnis des Intellekts von seinen eignen inneren Zuständen. Die Sinne geben nur Zeichen der Dinge, die mit diesen von Natur verknüpft, aber nicht notwendig ihnen ähnlich sind. Beweis für Realität eines Objektes ist die Evidenz, die Anschauung als eines den Sinnen Gegenwärtigen. Die anschaulichen Ideen sind stets singulär; aus den Ähnlichkeiten uud Übereinstimmungen der Dinge bilden wir die Allgemeinbegriffe. Allgemein sein heißt, eine Vorstellung sein, welche mehrere einzelne Dinge in synonymer Weise darstellt oder bezeichnet. Nicht bloß die platonischen Ideen sind abzuweisen, sondern auch die

aristotelischen; denn ein den Dingen immanentes Universale würde ergeben, daß Sokrates nicht ein Ding ist, sondern zwei, erstens der allgemeine Mensch, zweitens das Individuum. Nach einem Prinzip der Individuation darf man gar nicht fragen, Sein heißt Einessein nach der Erfahrung. Auch die göttlichen Ideen sind individuell, sie sind die einzelnen Kreaturen, wie sie von Gott gedacht werden. Das Allgemeine denkt Gott, wie wir, als Zusammenfassung der Ähnlichkeit der Einzelnen.

Von Gott haben wir keine Anschauung aus Erfahrung. Unser Begriff von Gott ist gebildet aus Analogie der Dinge; Sein, Weisheit, Güte, abstrakt, d. h. in hohem Grade gedacht, ist der Begriff Gottes. Daß diesem Begriff ein Gegenstand entspricht, ist höchstens als wahrscheinlich zu beweisen. Auch daß es bloß eine, aus sich wirkende Ursache gäbe, ist nicht zu beweisen, die Einheit in der Welt (Aristoteles) könnte aus der Einstimmigkeit mehrerer erster Ursachen folgen. Auch die Immaterialität der Seele ist unbeweisbar; wir kennen durch Erfahrung unsere inneren Zustände und Tätigkeiten, nicht aber eine immaterielle Substanz derselben. Die Freiheit des Willens lehrt er wie Duns und macht dieselbe Unterscheidung zwischen der geordneten und absoluten Macht Gottes und faßt die Offenbarung auf wie dieser.

Ganz besonders wurde die Leugnung jeder philosophischen Theologie durch Occam weit verbreitet, sie haben sich z. B. auch die Reformatoren angeeignet, namentlich Luther dachte darin ganz wie Occam, nur daß nicht wie bei diesem die Kirche, sondern die Bibel die Quelle aller religiösen Wahrheit wurde.

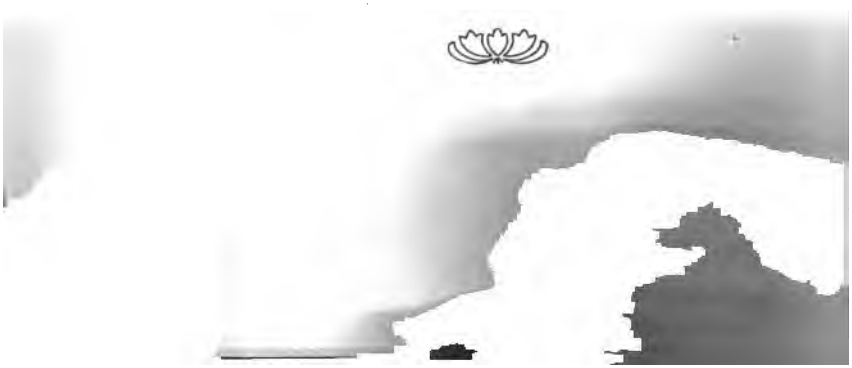
Der Cusaner. Bruno.

Nikolaus Cusanus (15. Jahrh.) und Giord. Bruno (starb 1600) sind Erneuerer neuplatonischer Gedanken, der erstere mit der Wendung auf Mathematik, der letztere mit der Wendung, daß die Erscheinungsweisen

der Weltseele punktförmige Einheiten, Monaden, sind. Wegen der Einheit aller Dinge (in der Weltseele) trägt jedes von diesen den Samen zu allem in sich, alles hat das Vermögen alles zu werden und wird es auch im Wechsel der Zeiten. Alles ist dabei belebt, denn alles bildet sich von innen aus und ist in beständiger Verwandlung („von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen", „von dem unendlichen Universum und den Welten").

Bruno ist dabei erfüllt von der Weltfreudigkeit der Renaissance; denn durch die Wiederbelebung des klassischen Altertums im Humanismus breitete sich eine antike Welt- und Lebensfreudigkeit über die westeuropäische Menschheit, die seitdem unverloren geblieben ist. Das Mittelalter schwankte hin und her zwischen derber Sinnlichkeit (Frau Welt) und Neigung zur Asketik, das Altertum brachte hier mehr Maß.

J. Böhme. Auch Jak. Böhme (Schuster) aus Görlitz, gest. 1624 („Morgenröte im Aufgang") hängt indirekt mit dem Neuplatonismus zusammen und hat doch Originelles: man kann die Tiefen Gottes und der Welt erkennen, weil im menschlichen Geiste auch ein Funke aus dem Licht und der Kraft Gottes ist. Wille ist Urrealität; jeder Wille hat die Sucht etwas zu begehren, sich in sich selbst zu spiegeln. Ohne Gegensatz ist aber keine Selbstoffenbarung möglich; Licht verlangt Finsternis, Liebe kann nur durch Zorn offenbar werden und umgekehrt. — Solche Stimmungen und Gedanken regten sich in Böhme in den Momenten, welche der Neuplatonismus Berührung mit Gott genannt hatte.



Der Wissensbegriff in der Neuzeit.

Moderne Naturwissenschaft.

Die Hauptetappen, in welchen die moderne Wissenschaft sich entwickelt hat, welcher dann die moderne Philosophie folgte, sind: Zuerst kam die Reformation der Sternkunde durch Kopernikus im 16. Jahrhundert. Er lehrte, 1) daß die Erde sich um ihre Achse drehe, 2) daß sie sich wie die übrigen Planeten im Kreis um die ruhende Sonne bewege. Ende des 16. Jahrh. gab dann Tycho de Brahe (Däne) genauere Beobachtungen der Bahnen der Himmelskörper. Auf Grund derselben entdeckte Kepler Anfang des 17. Jahrh., daß die Bahnen der Planeten nicht Kreise, sondern Ellipsen seien. Dies beruhte auf Beobachtungen, welche mit Hilfe schärferer Instrumente angestellt und auf mathematische Formen zurückgedeutet waren. Diese exakte, d. h. genaue und mit Mathematik verbundene Erfahrung wurde auf die irdischen Erscheinungen übertragen durch Galilei († 1641). Daß ein Stein im Herabfallen immer schneller und schneller fällt, hatte schon das Altertum bemerkt; Galilei fragte zuerst, nach welchem Gesetz die Geschwindigkeit des Steines während des Falls sich ändert. Eine solche feste Regel setzten Plato und Aristoteles wegen des möglichen Widerstrebens der Materie gegen die Bestimmtheit gar nicht voraus. Ein gestoßener Körper geht bald in Ruhe über. Das Altertum hatte daraus gefolgert, ein Körper könne sich nur unter dem Einfluß einer fortwährend wirkenden Kraft bewegen („Materie ist träge, sie wird ruhen, wenn sie niemand bewegt", Seneca). Galilei abstrahierte aus der genauen

Erfahrung das Gesetz, daß ein Körper, welcher durch einen Stoß in Bewegung gesetzt wird, sich ohn' Ende gleichmäßig fortbewegt, wenn er nicht äußere Hindernisse zu überwinden hat (daß also z. B. der Satz: hört die Ursache auf, so hört die Wirkung auf, so nicht richtig ist). Galilei entdeckte weiter, daß, wenn ein Körper in Fallbewegung ist und zugleich einen Stoß nach der Seite erhält, durch das Zusammenwirken beider die krumme Linie entsteht, welche längst als Parabel in der Mathematik bekannt war. Es legte dies den Gedanken nahe, daß vielleicht auch die Bewegungen der Planeten um die Sonne auf das Zusammenwirken geradliniger Bewegungen zurückgeführt werden könnten. Es stand also das Axiom des Plato und Aristoteles, daß die kreisförmigen Bewegungen die einfachsten Bewegungen seien, nicht mehr fest, aber erst Newton gelang es, diese Vermutung für die Planeten zur Gewißheit zu erheben. — Der exakten, d. h. genauen und mit Mathematik verbundenen Erfahrung, wozu noch das Experiment kam, d. h. die absichtliche, in ihren Bedingungen von uns aus variierte Beobachtung, zeigte sich die Natur vielfach ganz anders, als man sie bis dahin angesehen hatte.

Baco. Fruchtbare Gedanken über Methode hat Baco von Verulam (novum organon 1620) gegeben. Noch immer suchte man in der Renaissance nach einer magischen Beherrschung der Natur (Einfluß des Neuplatonismus); Baco erinnert: nur soweit man die wirkliche Ordnung der Natur beobachtet hat, versteht man sie und von diesem Verstehen der Natur ist das Wirken auf sie abhängig („Wissen und Macht des Menschen fallen zusammen"). Alle Naturbegriffe müssen neu festgestellt werden, aber auch die Grundsätze, bei denen man viel zu schnell zu Allgemeinheiten fortgeht. Der Mensch hat eine natürliche Neigung, alles in der Natur nach sich zu denken, aber auch die individuelle Art des Einzelnen,

seine Umgebung, Lektüre beeinflussen die sinnliche Auffassung. Dazu kommt die Vagheit und Unbestimmtheit der sprachlichen Bezeichnungen. Vollends die Naturerklärungen der Philosophen sind gleich zu achten den Theaterdichtungen. Die Induktion, welche Baco als wissenschaftliche Methode verlangt, konnte er formell nicht anders ansetzen, als Aristoteles getan, er verlangt nur Vollständigkeit und Allseitigkeit, besonders auch bei Erforschung der Ursachen, die Methode der Ausschließung, Feststellung, was nicht Ursache sein könne. Da ihm aber bei der Beobachtung das mathematische Element fehlt (Mathematik ist ihm bloß ein Anhang zur Naturphilosophie), so kann er nicht als Begründer der modernen Naturwissenschaft gelten. Die Zweckursachen in der Naturerklärung (Plato, Aristoteles) lehnt Baco ab, sie stammen mehr aus der Natur des menschlichen Geistes als des Universums; wenn man die dichtere Behaarung der Tiere im Winter als nützlich erkennt, so bleibt erst die Untersuchung, durch welche Vorgänge in ihnen dieselbe zustande kommt (d. h. die bloße Idee des Besten wirkt aus sich noch nicht, wie bei Plato).

Einen eigenen Wissensbegriff hat Thomas Hobbes, † 1679 in hohem Alter (Hauptwerk de corpore, zuerst englisch 1655, aber viel früher verfaßt). Ihm ist die Geometrie das Vorbild der Philosophie. Die geometrischen Elementarvorstellungen (Punkt, Linie) sind durch Abstraktion von den physischen Körpern gebildet; hat man diese, so verfährt man mit ihnen kausal, genetisch. Ebendarum ist die Geometrie beweisbar, weil wir die Figuren aus den Linien, als ihren Ursachen, zusammensetzen; aus der Konstruktion erkennt man dann alle ihre Eigenschaften. So will auch Philosophie durch Schlüsse die Wirkungen aus ihren Ursachen herleiten und die möglichen Ursachen aus den erkennbaren Wirkungen ermitteln. Zur Philosophie gehört also nur, Hobbes.

was aus Teilen zusammengesetzt werden kann, Körper mit ihren Bewegungen. Ausgeschlossen sind Theologie und Engellehre, d. h. Lehre von reinen Geistern (die einfach gedacht wurden).

Die Bilder der Sinne und der sinnlichen Erinnerung geben uns so überhaupt die allerersten Prinzipien der Wissenschaften. Diese sinnlichen Bilder, die wir dann im Denken zusammensetzen und trennen können, bedürfen der Anlehnung an Wort und Sprache. Wort und Sprache zu haben macht den Unterschied des Menschen von den Tieren aus.

In der Natur ist alles Körper und Bewegung. Der leere Raum ist das Bild eines existierenden Körpers ohne bestimmte Eigenschaften (phantasma im aristotelischen Sinne, Erinnerungsbild, durchaus nicht etwa kantische reine Anschauung). Die leere Zeit ist das Bild der Sukzession eines Körpers im Raum. Auch die Empfindung ist nichts als Bewegung und Gegenbewegung im Körper. Nämlich die Bewegungen der Dinge auf unserm Leib pflanzen sich fort bis zum Herzen, dort entsteht eine Gegenbewegung, eine Reaktion. Diese Reaktion ist die Empfindung. Daraus folgt, daß alle Körper empfinden, denn alle werden bewegt und reagieren auf diese Bewegung. Weil die Bewegungen in unseren Sinnesorganen andauern, können wir vergleichen und unterscheiden.

Hier haben wir unzweifelhaft eine materialistische Herleitung von Empfindung und Bewußtsein, wie sie sich bei einer strengen Beobachtungsphilosophie darzubieten scheint. Es gibt Geister, die nicht stutzig werden, daß aus dem, was als Gegenbewegung gegen Bewegung angesetzt ist, auf einmal etwas ganz Anderes wird. Wir konstatieren dies hier bloß einstweilen. Vielleicht war es Hobbes nicht auffallend, weil etwas Ähnliches mit vielen Sinnesqualitäten vorzugehen schien.

Hobbes, Galilei, Descartes haben zuerst wieder die demokritische Lehre aufgenommen, daß an den äußeren Körpern nur Größe und Bewegung real oder objektiv seien, dagegen Licht und Farben, Gerüche, Geschmack, Töne, Wärme, Kälte nur Auffassungen unseres Empfindens. Hobbes Hauptgründe sind: Geschmack und Getast sind bei verschiedenen Menschen und manchmal bei demselben Menschen in bezug auf dasselbe Objekt verschieden; nun kann aber derselbe Gegenstand nicht zugleich säuerlich und süß, warm und kalt sein (Hobbes hat nicht mehr die in sich schwankende Materie der Alten), also sind Geschmack und Getast nicht objektiv, sondern subjektive Auffassungen des Empfindenden. Druck und Schlag auf das Auge erregen Lichtempfindungen, also kann überhaupt die Lichtempfindung durch bloße Bewegungen erregt werden. Die Bewegung der Klapper ruft einen Ton hervor, nun bringt aber die Klapper offenbar draußen nichts hervor als Bewegungen der Luft; daß diese durch das Ohr als Ton erscheinen, liegt im Empfindenden. Die Eigenschaften der Körper außer Größe und Bewegung sind somit nur Schein und Erscheinungen (seeming and apparitions). Das, was wirklich außer uns ist, sind die Größen und Bewegungen, durch welche dies Scheinen verursacht wird.

Auch die praktische Philosophie hat Hobbes auf diesen Grundlagen aufgebaut; alle Bewegung, welche die Herzbewegung leichter macht, ist Lust, alle, die sie schwerer macht, Unlust. Selbsterhaltungstrieb von da aus ist Grundlage der Moral und des Rechtes. Folgt jeder seinen Trieben aber ganz nach sich, so entsteht oder droht Streit. Staat und Recht sind da, um den Widerstreit der Interessen zu vermeiden. Der Naturzustand darf nie wieder durchbrechen, daher muß die Staatsgewalt absolut sein und hat sogar den äußeren Gottesdienst zu bestimmen.

Trotz seines theoretischen Materialismus hat Hobbes Gott nicht geleugnet, sondern nur der Offenbarung zugewiesen (er war Anglikaner). Eine Vorstellung, ein Bild von Gott haben wir nicht, alles, was wir vorstellen, ist sinnlich und endlich.

Dem Hobbes war Geometrie eine feinere Mechanik (Bewegungslehre), Empfindung eine körperliche Reaktion auf eindringende Bewegung, alles Übersinnliche oder rein Geistige Sache der Offenbarung. Eine ganz entgegengesetzte Individualität ist Descartes (1596—1650). Nach einer Periode des Zweifels an allem ist ihm Geometrie ganz in Vernunft, im Unterschied von den Sinnen, gegründet, Körper und Geist sind ganz verschieden, vom Übersinnlichen haben wir eine reiche, wenn auch keine vollkommene Erkenntnis. (Hauptschriften: Discours de la méthode 1637, meditationes de prima philosophia 1641, principia philosophiae; jetzt haben die Franzosen eine Nationalausgabe aller Schriften Descartes veranstaltet.)

Descartes.

Aus dem Zweifel an allem rettete sich Descartes in das cogito, ergo sum; je pense, donc je suis. Weiter darüber hinaus kam er durch die Reflexion, diese Urgewißheit sei gewiß durch ihre Klarheit und Deutlichkeit. Klar ist nach ihm soviel wie: dem aufmerkenden Verstande offenbar, deutlich soviel wie: in allen seinen Stücken und Teilen klar. Demnach muß, was klar und deutlich vorgestellt wird, wahr sein. Man meinte früher dasselbe mit dem „natürlichen Licht", den communes notiones, den Axiomen und ewigen Wahrheiten. Es sind das nach Descartes angeborene Ideen, sofern wir die Fähigkeit haben, sie jederzeit in uns hervorzurufen.

Da sich Descartes in seiner Zweifelsperiode darüber beunruhigt hatte, ob er nicht so eingerichtet sei, daß er sich stets täusche, ohne es zu merken, so wird diese Angst jetzt entfernt durch die klare und deutliche Vorstellung Gottes, als des vollkommensten Wesens oder

Inbegriffs höchster Vollkommenheiten, eine Vorstellung, die weder ein Abbild von uns sei noch von der Welt, also von Gott selbst uns müsse eingepflanzt sein. Zur Vollkommenheit Gottes gehört reine Geistigkeit, denn Ausdehnung ist teilbar, also leidensfähig. Wegen seiner Vollkommenheit kann uns Gott nicht täuschen[1]; wir können uns also auf das Merkmal der Klarheit und Deutlichkeit verlassen. Aus der Unendlichkeit, welche zur Vollkommenheit Gottes gehört, folgt die Möglichkeit einer Offenbarung, der wir daher den Glauben nicht versagen dürfen. Descartes hat sich stets bereit erklärt, seine Schriften der Autorität der (katholischen) Kirche zu unterwerfen.

Wegen der Klarheit und Deutlichkeit sind nunmehr die mathematischen Wahrheiten ganz gewiß; sie stammen auch nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung, die nie eine streng gerade Linie zeigt.

Von der Klarheit und Deutlichkeit aus sind Geist und Körper streng unterschieden. Geist meint Bewußtseinszustände, Körper geometrische Ausdehnung; die Inhalte beider sind gänzlich andere. Geist und Körper sind Substanzen, sofern jedes für sich sein kann, aber eigentliche Substanz ist nur Gott; denn der klare und deutliche Begriff von Substanz ist: was so existiert, daß es zu seiner Existenz keines anderen Dinges bedarf; Körper und endliche Geister existieren aber nur durch Gott und unter fortwährender Mitwirkung Gottes.

Dieser Ausgang von der Gewißheit des geistigen Lebens und die geometrische Naturphilosophie, welche alle dunklen Worte des Aristoteles verscheuchte, haben einen großen Zauber auf die Zeit ausgeübt. Die Klarheit

[1]) Im Mittelalter erklärte der Dominikaner Holoth (Oxford): Keinem ist zweifelhaft, daß Gott Falsches einpflanzen kann, wissentlich und mit der Absicht, das Geschöpf zu täuschen. Jourdain, Thomas d'Aquin, II 271.

und Deutlichkeit hat Descartes unbewußt von der Mathematik auf das cogito ergo sum übertragen. Denn gewiß und unzweifelhaft ist das ja, aber weder klar im Sinne der Logik (von anderem unterscheidbar, es ist ja das letzte), noch sieht man es vor sich wie ein anschauliches Ding. Daß wir idealisierend vorstellen können (z. B. Gott), ist gewiß, aber ob dem Ideale etwas entspricht, läßt sich nicht aus dem Vorgestelltwerden entscheiden. Die Körper hatte schon Plotin erklärt als Ausdehnung in drei Dimensionen mit Antitypie und den Geist davon unterschieden. Descartes streicht die Undurchdringlichkeit und hat mit großem Schein gegen Gassendi die Gleichsetzung von Körper und geometrischem Raum verfochten, die doch bald aufgegeben werden mußte, namentlich seit Newton. Die „klare und deutliche" Vorstellung von Substanz war eine Neuerung, die, wenn man sie zuläßt, Spinoza in ihren Konsequenzen darlegte. Doch hat Descartes richtig, zum Teil mit denselben Argumenten wie Hobbes, Größe und Bewegung als die einzigen realen Eigenschaften der Sinnesdinge erkannt und hat der Sinneswahrnehmung an sich keinen Erkenntniswert, sondern praktische Bedeutung zugeschrieben. Die Sinnesempfindungen zeigen an, was der Verbindung von Leib und Seele nützlich oder schädlich ist, nicht wie die Dinge an sich selbst sind, eine Erkenntnis, die sich in neuerer Wissenschaft immer mehr bestätigt hat und die man jetzt so ausdrückt, die Sinnesempfindung habe zunächst praktisch-biologische Bedeutung.

Gassendi. Gassendi († 1653) machte die ausführlichsten Einwendungen gegen Descartes (in den von diesem herausgegebenen „Einwürfen und Antworten"). In seinen selbständigen Schriften vertritt Gassendi die Atomistik. Die Kriterien der Wahrheit sind nach ihm zwei, erstens die Sinne, durch sie nimmt man das Zeichen des Objektes wahr; zweitens der Verstand, er erkennt das ver-

borgene Objekt durch Schlüsse, indem er sich dabei auf Wahrnehmungen stützt. Die Atome sind eine solche Annahme des Denkens, die mit den Tatsachen im besten Einklang steht.

Gassendi hat unter den Einwendungen gegen Descartes eine, welche die größte Sensation machte. Nach Descartes war die letzte Ursache der Bewegung in der Körperwelt Gott; wegen der Unveränderlichkeit Gottes erhält sich stets dieselbe Quantität der Bewegung; übertragen wird die Bewegung von Körper auf Körper, durch Stoß in der Berührung. Da nun nach Descartes der Mensch eine Verbindung von Körper und Geist ist, und der Geist immateriell, so fragt Gassendi, wie der Körper den Geist berühren und stoßen soll? Descartes hatte von einer Krafteinwirkung gesprochen, aber das war ein dunkles Wort. Gassendi selbst hielt auch hier an der Klarheit und Deutlichkeit Descartes' gegen diesen; er verlangte Gleichartigkeit zur Wechselwirkung (Nachwirkung Epikurs und des griechischen Monismus). Diese Einwendung rief die okkasionalistische Auskunft hervor. Man begegnete ihr mit der Lehre, daß nicht Körper auf Geist wirke und umgekehrt, sondern Gott bei Gelegenheit (occasio) eines körperlichen Zustandes unmittelbar auf den Geist wirke und umgekehrt. Man sagte sich nicht, daß da ja auch nicht Gleiches auf Gleiches wirkt. Leibniz wandelte den Okkasionalismus um in die prästabilierte Harmonie: jede Monade wirkt bloß in sich, der Schein der Einwirkungen in der Welt ist eine von Gott vorausgeordnete Entsprechung der inneren Zustände der Monaden aneinander. Nur Locke, der Empirist, ließ sich von dem okkasionalistischen Argument nicht fortreißen. Nach ihm sieht man das Wie? der Wechselwirkung von Geist und Körper nicht ein, aber man leugnet sie nicht, weil man die konstante Erfahrung davon hat. Aber auch metaphysisch [illegible] das okkasionalistische

Geulinx. Malebranche. Leibniz. Locke.

Argument; nach dem système de la nature (1770) kann ihm zufolge ein Geist doch nicht auf einen Körper wirken, also ist es nutzlos, zur Naturerklärung Gott und Geist anzunehmen, es ist alles Materie. Umgekehrt schloß Berkeley. Berkeley auf reinen Idealismus. Wozu Materie und Körper annehmen, da beide doch nicht auf unseren Geist wirken können, also eine wissenschaftlich ganz unnütze Hypothese wären. Natur ist eine Reihe von Empfindungen, welche Gott in den einzelnen endlichen Geistern nach gewissen Regeln hervorruft. Zuletzt wird Hume kommen (c. 1750), der darlegt, daß wir bei Ursache und Wirkung nie das eigentliche Wie erkennen, sondern nur die regelmäßige zeitliche Aufeinanderfolge, auch zwischen Körper und Körper. Damit wurde das Argument Gassendis hinfällig, Einwirkung ist nicht bloß zwischen Ungleichartigem ein Problem, das wir nicht lösen können, sondern auch zwischen Gleichartigem. Dies Schauspiel, daß man sich von einem Einwurf treiben ließ, ohne ihm auf den Grund zu gehen, ist eines der merkwürdigsten in der Geschichte des menschlichen Geistes. Wir werden sogar sehen, daß auch nach Hume das okkasionalistische Argument noch umgeht.

Spinoza. Spinoza (1632—77) teilte seine Ansicht, er drückt sie so aus, was nichts miteinander gemein hat, kann nicht durcheinander erklärt werden. Der Satz gehört ihm zu den Erkenntnissen des Intellekts und der Intuition, welche Descartes' klaren und deutlichen Vorstellungen entsprechen. Seine andere grundlegende Behauptung ist die Descartesische strenge Definition der Substanz, die er so formuliert: Substanz ist, was in sich ist und durch sich vorgestellt wird, d. h. dessen Existenz und Vorstellung keine andere Existenz und Vorstellung voraussetzt. Danach war nur Gott Substanz und streng genommen alles andere Attribut oder Modus (Akzidens) derselben. Und da nur Gleichartiges auf einander wirkt,

so mußte nicht bloß die Vielheit der Dinge Schein sein, sondern auch die Verschiedenheit und also, da bei Descartes Gott reiner Geist war, Alles Geist (wie in der indischen Vedanta). Aber so ging es in Spinozas Geist nicht zu. Er erschließt aus jenen Grundannahmen die Einzigkeit der Substanz indirekt: hätten mehrere Substanzen nicht dieselben Attribute, so könnten sie nicht auf einander wirken (okkasionalistisches Argument), hätten sie dieselben Attribute, so wären sie ununterscheidbar und also eins, Eine Substanz. Was wir nicht unterscheiden können, ist für Spinoza der Zahl nach Eins, ein Satz, der in der Erfahrung sich nicht bewährt und auch nicht im bloßen Denken; denn wenn man etwa Occam (s. o. S. 155) zustimmte, daß der Zusammenhang der Welt sich auch von einer Mehrheit einstimmig wirkender Götter ableiten lasse, so würden wir nicht sagen können, ob es zwei, drei oder Millionen Götter wären, aber die Mehrheit würde sich damit nicht in eine reale Einheit verwandeln. Aus der Einzigkeit Gottes schließt Spinoza auf seine Unendlichkeit, es ist ja nichts da, was ihn begrenzen könnte. Er sagt sich nicht, daß unendlich im eigentlichen Sinne heißen würde, was weder im Sein noch im Denken je sich auch nur selbst ganz erfassen könnte, im Sein müßte dem Unendlichen immer noch etwas fehlen zu sich selbst, ebenso im Denken. Die Alten rechneten daher das Unendliche als das Unbestimmte nicht unter das Vollkommene, erst bei Clemens Alexandrinus findet sich das Unendliche als Prinzip. Wegen der Unendlichkeit Gottes nimmt Spinoza unendliche Attribute Gottes an, aber wir kennen davon nur zwei (warum, da doch alle Attribute identisch sind bei Spinoza, wird nicht gesagt), die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken, jene ist der schrankenlose und unteilbare Raum, dieses das allgemeine Denken in allen Denkenden. Als Attribute derselben Substanz sind Ausdehnung und

Denken zwei Ausdrücke für das Nämliche, wie der Kreis im Denken und der Kreis in der Ausdehnung derselbe Kreis ist, nur das eine Mal unter dem einen, das andere Mal unter dem anderen Attribut gedacht. Da Spinoza bei der Welt daraus folgert, daß eine Einwirkung von Körper und Geist nicht statthabe, jeder endlichen Ausdehnung immer ein endliches Denken entspricht, jedes Denken unmittelbar eine körperliche Affektion ist, so kann man an seiner realistischen Auffassung von Ausdehnung nicht zweifeln, aber die ganze Vorstellungsweise ist unvollziehbar. Bei Descartes sind Körper und Denken inhaltlich verschieden, dadurch, daß man sie beide in Gott unmittelbar setzt, werden sie nicht begreiflicherweise ein und dasselbe. Der Kreis im Denken und der Kreis in der Ausdehnung (Körperlichkeit) ist auch gar nicht derselbe Kreis. Der Allgemeinbegriff Kreis ist bei beiden derselbe, aber die reale Existenz ist jedesmal eine andere, das einemal Holz, Messing oder sonst etwas, das anderemal mathematische Phantasie. Diese Identität von Körper und Geist ist das Eigentümliche und Neue in Spinoza. Eigentlich müßte er eine Identität unendlicher Attribute annehmen, die er Gott ja zuschreibt (s. o. S. 168), von denen wir aber nichts merken, obwohl sie doch auch in uns, wie in Allem sein müssen. Weder theoretisch noch praktisch hat Spinoza die Identitätsvorstellung durchzuführen vermocht; theoretisch müßten nach ihm nicht bloß „alle Dinge beseelt, obwohl in verschiedener Weise" sein, sondern genau in der Weise wie beim Menschen; praktisch müßte beim Menschen das Gleiche herauskommen, ob man vom Körper oder vom Geiste ausgeht. Nach Spinoza ist aber der Mensch, wenn man vom Körper ausgeht, ein Spielball der Affekte (sinnlichen Triebe), im Staate geregelt durch das wohlverstandene Interesse, vom Geiste aus dagegen werden die Affekte überwunden durch wissenschaftlich religiöse Kontemplation.

Dies führt auf Spinozas Individualität. Im Judentum hatte Spinoza Vorläufer seines pantheistischen Empfindens. Iben Esra, unter allen mittelalterlichen Bibelerklärern von Spinoza am höchsten gestellt, hat nach Freudenthal die Stelle: „Die Gottheit ist die welterfüllende Substanz, die immanente Ursache der Welt; Gott ist das Eine, welches Alles ist". Bleibt noch zu erklären, warum Spinoza keinen Anstoß daran nahm, Gott räumlich zu denken. Nach Lucas' Mitteilung (s. Freudenthal, Spinozas Leben bei Fromman) hat Spinoza 1654 zu jüdischen Freunden gesagt: „Ich finde in der Bibel nichts von einem geistigen oder unkörperlichen Wesen; es kann darum nicht unziemlich sein zu glauben, daß Gott einen Körper habe. Das Wort Seele wird in der Schrift angewendet, um Leben und Lebendes zu bezeichnen, und vergebens würde man in ihr nach einem Beweis für ihre Unsterblichkeit suchen." Die Mitteilung, von den Kritikern mit Mißtrauen betrachtet, stimmt damit überein, daß erst Moses Maimonides († 1204), der Aristoteliker, die körperlichen Ausdrücke von Gott bildlich zu erklären durchsetzte. Die Ansichten des 22jährigen sind nicht ganz seine späteren, aber ähnliche muß er gehabt haben. — Für Spinozas sittliche Ansicht ist charakteristisch die Stelle bei Freudenthal: „Atheist ist der Selbstsüchtige, der an den Gütern der Erde hängt; den Geist Christi hat jeder, der Gott in Gerechtigkeit und Liebe verehrt, er sei Türke oder Heide, Jude oder Christ". — Von Spinozas Gesundheit bemerkt Freudenthal: „er war von Jugend an nicht vollkommen gesund gewesen: er suchte die Tröstung nur in sich". „Während der letzten 20 Jahre seines Lebens war er von Schwindsucht heimgesucht."

In England machte im 17. Jahrhundert die Naturwissenschaft weitere Fortschritte. Von Robert Boyle (Mitte des 17. Jahrh.) datiert die Chemie als Wissenschaft; Robert Boyle.

sie hat nach ihm die Aufgabe, die in der Erfahrung nachweisbaren Bestandteile der verschiedenen Körper zu finden. Er gab die Formel für das Experiment, welche des Aristoteles' stille Bedenken gegen dasselbe als Kunst im Unterschied von der Natur (s. o.) wegschafft: ars est natura, comitata adminiculo humano; was die Kunst tut, ist nur Beihilfe der Natur, durch Zusammenbringung und Trennung; was danach geschieht, ist ganz Natur, und die Zusammenbringung oder Trennung könnte auch im Naturlauf selbst vorkommen.

Newton. Isaac Newton (Philosophiae naturalis principia mathematica 1687) gab die Erklärung der Keplerschen Gesetze durch die Theorie der Schwere als allgemeiner Eigenschaft aller Körper. Er betont: die Sinne geben nur die Qualitäten der Körper, ihre innere Substanz erkennen wir durch keinen Sinn, keine reflexive Tätigkeit. Das Eigentümliche der neueren Naturforschung ist, daß man nicht die substantialen Formen (Aristoteles), nicht die okkulten Qualitäten (Neuplatonismus) erkennen will, sondern die Phänomene der Natur auf mathematische Gesetze zurückführt. In der Experimentalphilosophie werden die Sätze abgeleitet aus den Phänomenen und allgemein gemacht durch Induktion, wobei keine Einwendungen zugelassen werden, außer denen, welche entweder von Experimenten oder anderen gewissen Sätzen hergenommen sind. Aus Beobachtungen und Versuchen schließen, heißt allerdings nicht, Allgemeines beweisen, doch ist diese Art zu schließen die beste, welche die Natur der Dinge mit sich bringt, und die Folgerung muß für um so fester gehalten werden, je allgemeiner die Induktion ist. Aus den Phänomenen der Natur zwei oder drei Grundsätze der Bewegung ableiten und dann erklären, wie die Eigentümlichkeiten und Tätigkeiten aller körperlichen Dinge aus diesen offenbaren Prinzipien erfolgen, damit wäre ein großer Fortschritt in der Philo-

sophie (Naturwissenschaft) gemacht, auch wenn die Ursachen dieser Grundsätze noch nicht erkannt wären. Hauptaufgabe der Naturphilosophie (-wissenschaft) ist, daß wir aus den Phänomenen ohne erdichtete Hypothesen argumentieren. Anziehung, Stoß, Neigung gegen ein Zentrum drückt nicht die Art und Weise der Handlung oder eines physischen Grundes aus, sondern bloß eine Tatsache nach ihren Quantitäten und mathematischen Proportionen, der Grund bleibt eine offene Frage. Es ist genügend, daß die Schwere wirklich existiert und wirkt und nach den erörterten Gesetzen ausreicht. Die Gründe der Erscheinungen müssen aus den Phänomenen selbst abgeleitet werden. Vermutlich gehen die Phänomene der Natur auf Anziehung und Abstoßung der ursprünglichen Teilchen zurück. Ob die kleinsten Teilchen ins Unendliche können geteilt werden, physisch, nicht bloß mathematisch, ist aus Mangel an Versuchen ungewiß; da aber die aus ihnen zusammengesetzten Körper keinerlei Veränderungen zeigen, die etwa auf Abnutzung jener Teilchen deuteten, so ist zu vermuten, daß sie gleich so geschaffen wurden, wie sie im Weltlauf dienen sollten.

Locke.

John Locke (1632—1704) kannte und benutzte Boyle (primäre und sekundäre Qualitäten) und Newton. In seinem Hauptwerk (1690 Essay concerning human understanding) bestreitet er die Lehre von angeborenen Ideen: gäbe es sie, so müßte größere Übereinstimmung der Erkenntnis in der Menschheit da sein, diese ist aber gering. Locke zieht auch die Naturvölker herbei, die von unserer Wissenschaft nichts haben, in Moral, Recht, Religion ganz anders sind als wir. Die Erkenntnis muß aus äußerer und innerer Erfahrung, d. h. Empfindung, hergeleitet werden, aus dieser entspringen die einfachen Ideen (Geruch z. B., Lust, Schmerz). Diese einfachen Vorstellungen kann der Verstand nicht aus sich hervorbringen, sie nicht ändern, er muß sie nehmen, wie sie

ihm dargeboten werden. Verstand ist nur ein formales Vermögen; seine Tätigkeit besteht: 1. in der Zusammensetzung mehrerer Vorstellungen in eine; 2. in der Entgegensetzung und Vergleichung (Verhältnisbegriffe); 3. in der Abstraktion, der Bildung von Allgemeinbegriffen. Daß man damit nicht ausreicht, lehrt Locke, ohne es zu merken, selbst beim Substanzbegriff, der nach ihm so entsteht: „wir finden gewisse einfache Ideen immer verbunden; weil sie stets zusammen sind, stellen wir sie wie eine einfache Idee vor, z. B. Gold. Das Etwas, in dem wir diese Ideen verbunden oder haftend denken, ist der Begriff der Substanz. Substanz ist das unbekannte Subjekt, in welchem gewisse Qualitäten dauernd zu einem Ganzen verbunden sind.“ Hier macht der Verstand inhaltliche Annahmen über seine formalen Tätigkeiten hinaus.

Leibniz. Leibniz hat dies unter anderem Locke entgegengehalten: da Leibniz die Grundgedanken seiner Monadologie und auch der dazu gehörigen Theodicee vor Bekanntschaft mit Locke ausgebildet hat, so erwägen wir diese beiden Lehren erst nach ihrem Wissensbegriff. Einfache Substanzen muß es nach Leibniz geben, eben weil es zusammengesetzte gibt. „Gäbe es nichts Einfaches, so gäbe es auch nichts Zusammengesetztes; ein reeller Haufe besteht seinem Begriff nach aus reellen Einheiten.“ Diese Argumentation wäre nur richtig, wenn sie lautete: die Bestandteile eines Zusammengesetzten sind im Verhältnis zu diesem einfach, ob sie darum aber schlechthin einfach in sich sind, ist daraus nicht ersehbar. Leibniz folgert aber aus der willkürlich angenommenen absoluten Einfachheit so: als ohne Teilbarkeit sind die Monaden ohne Ausdehnung und Figur, darum ohne physische Einwirkung aufeinander, sie können ja einander nicht berühren und stoßen. Alles kommt ihnen aus einem inneren Prinzip, der Kraft. Als nicht zusammengesetzt,

können sie nicht natürlich entstanden sein, sondern nur durch einen absoluten Akt. Aus ihrem Geschaffensein hängt ihnen die unaufhörliche Veränderlichkeit (s. o. Origenes) an und zwar erfolgt diese aus der Kraft als ihrem propre-fonds. Leibniz denkt diese Innerlichkeit bei allen Monaden, was Wolff nicht zugeben wollte, nach Analogie unserer Seele, aber bei den meisten ohne Bewußtsein, wie unsere Seele in tiefem Schlaf, in der Ohnmacht sei, wo natürlich vorausgesetzt wird, daß sie dann bloß geistig sei auch in solchen Zuständen. Den Schein der Wechselwirkung in der Welt erklärt Leibniz mit der prästabilierten Harmonie (s. o. S. 165). Die in dieser und in der Schöpfung der Monaden vorausgesetzte philosophische Theologie gründet Leibniz darauf, daß es nicht bloß Denknotwendiges in der Welt gibt, sondern auch Zufälliges, d. h. solches, welches ohne logischen Widerspruch anders gedacht werden kann (s. o. Al Aschari). Dies letztere ruft die Frage hervor: warum ist von dem so mannigfach Denkbaren gerade das und das wirklich? Die Araber und Duns Scotus hatten geantwortet mit dem grundlosen Willen Gottes, Leibniz urteilt: Gottes Wille müsse einen zureichenden Grund gehabt haben, der nur in der Vollkommenheit unserer als der von Gott gewählten Welt liegen konnte. Maß der Vollkommenheit war die größte Mannigfaltigkeit bei der höchsten Ordnung (also ein ästhetisches Prinzip). Daß doch Übel in der Welt sind, erklärt Leibniz aus der notwendigen Begrenztheit der Kreatur und ihrer begrifflich geforderten Veränderlichkeit. Da aber damit immer noch nicht erklärt ist, warum jedes einzelne gerade so ist, wie es ist, so räumt er ein: „die Möglichkeiten der Dinge hat Gott nicht gemacht, sie sind im Verstande Gottes ewig da.[1])

[1]) Es ist das die Materie der arabischen Peripatetiker. Baumann.

ihm dargeboten werden. Verstand ist nur ein formales Vermögen; seine Tätigkeit besteht: 1. in der Zusammensetzung mehrerer Vorstellungen in eine; 2. in der Entgegensetzung und Vergleichung (Verhältnisbegriffe); 3. in der Abstraktion, der Bildung von Allgemeinbegriffen. Daß man damit nicht ausreicht, lehrt Locke, ohne es zu merken, selbst beim Substanzbegriff, der nach ihm so entsteht: „wir finden gewisse einfache Ideen immer verbunden; weil sie stets zusammen sind, stellen wir sie wie eine einfache Idee vor, z. B. Gold. Das Etwas, in dem wir diese Ideen verbunden oder haftend denken, ist der Begriff der Substanz. Substanz ist das unbekannte Subjekt, in welchem gewisse Qualitäten dauernd zu einem Ganzen verbunden sind.“ Hier macht der Verstand inhaltliche Annahmen über seine formalen Tätigkeiten hinaus.

Leibniz. Leibniz hat dies unter anderem Locke entgegengehalten: da Leibniz die Grundgedanken seiner Monadologie und auch der dazu gehörigen Theodicee vor Bekanntschaft mit Locke ausgebildet hat, so erwägen wir diese beiden Lehren erst nach ihrem Wissensbegriff. Einfache Substanzen muß es nach Leibniz geben, eben weil es zusammengesetzte gibt. „Gäbe es nichts Einfaches, so gäbe es auch nichts Zusammengesetztes; ein reeller Haufe besteht seinem Begriff nach aus reellen Einheiten.“ Diese Argumentation wäre nur richtig, wenn sie lautete: die Bestandteile eines Zusammengesetzten sind im Verhältnis zu diesem einfach, ob sie darum aber schlechthin einfach in sich sind, ist daraus nicht ersehbar. Leibniz folgert aber aus der willkürlich angenommenen absoluten Einfachheit so: als ohne Teilbarkeit sind die Monaden ohne Ausdehnung und Figur, darum ohne physische Einwirkung aufeinander, sie können ja einander nicht berühren und stoßen. Alles kommt ihnen aus einem inneren Prinzip, der Kraft. Als nicht zusammengesetzt,

können sie nicht natürlich entstanden sein, sondern nur durch einen absoluten Akt. Aus ihrem Geschaffensein hängt ihnen die unaufhörliche Veränderlichkeit (s. o. Origenes) an und zwar erfolgt diese aus der Kraft als ihrem propre-fonds. Leibniz denkt diese Innerlichkeit bei allen Monaden, was Wolff nicht zugeben wollte, nach Analogie unserer Seele, aber bei den meisten ohne Bewußtsein, wie unsere Seele in tiefem Schlaf, in der Ohnmacht sei, wo natürlich vorausgesetzt wird, daß sie dann bloß geistig sei auch in solchen Zuständen. Den Schein der Wechselwirkung in der Welt erklärt Leibniz mit der prästabilierten Harmonie (s. o. S. 165). Die in dieser und in der Schöpfung der Monaden vorausgesetzte philosophische Theologie gründet Leibniz darauf, daß es nicht bloß Denknotwendiges in der Welt gibt, sondern auch Zufälliges, d. h. solches, welches ohne logischen Widerspruch anders gedacht werden kann (s. o. Al Aschari). Dies letztere ruft die Frage hervor: warum ist von dem so mannigfach Denkbaren gerade das und das wirklich? Die Araber und Duns Scotus hatten geantwortet mit dem grundlosen Willen Gottes, Leibniz urteilt: Gottes Wille müsse einen zureichenden Grund gehabt haben, der nur in der Vollkommenheit unserer als der von Gott gewählten Welt liegen konnte. Maß der Vollkommenheit war die größte Mannigfaltigkeit bei der höchsten Ordnung (also ein ästhetisches Prinzip). Daß doch Übel in der Welt sind, erklärt Leibniz aus der notwendigen Begrenztheit der Kreatur und ihrer begrifflich geforderten Veränderlichkeit. Da aber damit immer noch nicht erklärt ist, warum jedes einzelne gerade so ist, wie es ist, so räumt er ein: „die Möglichkeiten der Dinge hat Gott nicht gemacht, sie sind im Verstande Gottes ewig da.[1])

[1]) Es ist das die Materie der arabischen Peripatetiker. Baumann.

Gott ist nicht Urheber seines Verstandes. Adam freisündigend war unter den Ideen Gottes. Der Mensch ist so selbst die Quelle seiner Übel."

Bayle. Daß Leibniz eine Theodicee versuchte, geschah mit zur Abwehr des Skeptizismus von Pierre Bayle († 1706), Verfasser des dictionnaire historique et critique. Nicht einmal das Dasein der Körperwelt ist nach Bayle beweisbar. Die sekundären Qualitäten sind nicht real, warum sollten es Bewegung und Ausdehnung mehr sein? Warum sollte etwas nicht ausgedehnt und bewegt erscheinen, ohne so etwas wirklich an sich zu haben? Wenn uns Gott in den sekundären Qualitäten täuschen kann und darf, warum nicht auch in Ausdehnung und Bewegung? (Schon bei Leibniz sind Bewegung, Figur, Ausdehnung bloß Phänomene, gerade wie Licht, Wärme, Farbe, objektiv sind nur die Monaden und ihre Kraft, zu handeln und zu leiden, wo das Leiden bloß die Angepaßtheit aneinander meint.) Die Erfahrung zeigt nach Bayle, was die Frage einer einheitlichen Weltursache betrifft, eine solche Mischung von Gut und Übel, Vollkommenheit und Unvollkommenheit in der Welt, daß man sie nicht unmittelbar aus einem guten und weisen Urheber überzeugend ableiten könne.

Leibniz. Leibniz' Hauptwerke sind die Theodicee, die Monadologie und die erst 1765 aus dem Nachlaß herausgegebenen nouveaux essais sur l'entendement humain, die aber 1704 verfaßt sind. Er folgerte in der letzten Schrift gegen Locke, daß in Mathematik und Logik streng allgemeine und notwendige Sätze vorlägen, die aus bloßer Erfahrung nie entstehen könnten. Erfahrung gäbe durch Induktion des Einzelnen immer nur komparative Allgemeinheit, nie strenge, und lehre nur Wirklichkeit, nie, daß das Gegenteil undenkbar sei. So treffend das ist, so vergißt man gewöhnlich dabei, daß diese Allgemeinheit mitvoraussetzt, daß es Menschen außer

uns gibt, bei denen wir sie, wie auch die Notwendigkeit, finden. Wären wir ganz allein, so würde uns leicht das Allgemeine und Notwendige als eine am Ende bloß subjektive Denkweise vorkommen. Außerdem freuen wir uns jedesmal, wenn wir wieder, etwa bei einem wilden Volk, aus dessen Rätseln sehen, wie sie den Satz der Identität necken, und ihn so als Grundtatsache menschlichen Denkens bestätigt finden. Man kann nur gegen Locke darauf hinweisen, daß in uns und allen Menschen Vorstellungen sich finden, die nicht aus Empfindung oder formaler Behandlung von Empfindungen genommen sind; welcher Wert ihnen für Erkenntnis zukomme, muß besonders untersucht werden. — Es ist schon o. S. 165 erwähnt, daß das système de la nature (1770) aus dem okkasionalistischen Argument den ausnahmslosen Materialismus folgerte. Es hat aber noch ein Argument, das individuell noch immer wiederkehrt. Die intellektuellen Fähigkeiten sind nach ihm Bewegungen unwahrnehmbarer Teile, Äußerungen der Nerven und des Gehirns. „Freilich ist Empfindung, als Grundfähigkeit der lebenden Natur, unbegreiflich, aber sie ist nicht unbegreiflicher als Schwere, Elastizität, Elektrizität, Magnetismus, überhaupt alle Grundeigenschaften der Materie." Erst seit es im 19. Jahrhundert gelang, auch Elektrizität und Magnetismus unter die Molekularbewegungen einzuordnen, verlor das Argument an Schein.

Système de la nature.

Auch Berkeley hat seinen reinen Idealismus (nur Gott und endliche Geister existieren) auf das okkasionalistische Argument gegründet (s. o. S. 165). Zwar ist es durchaus richtig, daß die primären und sekundären Qualitäten Arten unseres Empfindens sind, daß wir also unmittelbar keine Kenntnis von äußeren Dingen haben. Auch daß die Wahrnehmungen Abbilder realer Dinge seien, kann man aus ihnen nicht wissen; denn aus einem Bild kann ich nicht unmittelbar das Original er-

Berkeley.

kennen. Materielle Dinge endlich als Hypothese anzunehmen, ist nach Berkeley wegen des okkasionalistischen Argumentes nutzlos, diese könnten ja doch nicht auf unseren Geist wirken.

Der Wegfall der scheinbaren Grundüberzeugung: daß Gleichartiges aufeinander wirkt, ist selbstverständlich,
Hume. war ein Nebenerfolg von Humes Kritik des Ursachsbegriffs (essay on human understanding 1747; s. o. S. 166). „Ursache und Wirkung besagt eine Verknüpfung zweier Tatsachen, von jeder Tatsache ist das Gegenteil möglich und kann mit derselben Leichtigkeit vorgestellt werden, wie die Wirklichkeit selbst, z. B. die Sonne wird morgen aufgehen, und sie wird nicht aufgehen. Die Erkenntnis der Relation von Ursache und Wirkung ist somit durch Schlüsse a priori (im bloßen Denken) nicht erreichbar. Adam zum erstenmal vor Wasser und Feuer gestellt, kann aus Flüssigkeit und Durchsichtigkeit, aus Wärme und Licht nicht wissen, daß jenes ihn ersticken, dieses ihn verzehren kann. Ursache und Wirkung sind somit zwei Tatsachen, deren Verknüpfung ganz willkürlich ist, d. h. ohne Beobachtung würden wir nie sagen können, die und die Tatsache wird die und die bewirken. Daß der Billardstab durch den Stoß die Billardkugel bewegt, mußte aus Erfahrung gelernt werden. In dem Eindruck der Sinne ist nichts von einem inneren Band zwischen den zwei Tatsachen. Auch zwischen Wille und Muskelbewegung nehme ich nur die zeitliche Aufeinanderfolge wahr. Ursache ist somit eine Idee, welche sich bildet aus der Wiederholung derselben Tatsachen, als voraufgehend und nachfolgend, sie entspringt aus Gewohnheit, d. h. aus der durch wiederholte Eindrücke entstandenen Neigung b nach a zu erwarten. Quelle des Ursachsbegriffs ist somit nicht die Vernunft, sondern die Gewohnheit."

Daß gegen diese Herleitung die ganze Geschichte der

modernen Naturwissenschaft Zeugnis ablegt, hat Kant mit Recht erinnert; denn diese ist groß und sicher geworden durch den Gedanken der notwendigen Verknüpfung, der sich trotz dem so hinzugedachten inneren Band indirekt in der Beobachtung verifizieren läßt, weil, wenn a Ursache von b in strengem Sinne ist, eine Steigerung von a auch in der Wirkung sichtbar sein muß und ebenso eine eventuelle Minderung, was sich tausendfach fortwährend bestätigt. Aber das ist durch Hume herausgestellt, daß das Wie bei Ursache und Wirkung auch zwischen Gleichartigen nur als Erfahrungstatsache feststeht: also der okkasionalistische Satz fortfällt und die „konstante Erfahrung" wie zwischen Leib und Seele auch zwischen Körper und Körper das Maßgebende ist (Locke).

Hume verwendet den Skeptizismus, der aus seinem Ursachsbegriff folgen kann, hauptsächlich zur Bestreitung aller philosophischen Theologie, wie er ja in seiner Lebensbeschreibung berichtet, daß ihm ein Bedürfnis eines Gottes nie gekommen sei. Hume war sich des Individuellen in der Philosophie sehr bewußt. Kein Dogmatiker leugnet nach ihm, daß es in Hinsicht alles Wissens unlösbare Schwierigkeiten gibt, kein Skeptiker leugnet, daß wir trotz dieser Schwierigkeiten der absoluten Notwendigkeit unterworfen sind zu denken, zu glauben, zu schließen, und selbst häufig mit Sicherheit beizustimmen. Der Skeptiker bestehe aus Gewohnheit und Neigung mehr auf den Schwierigkeiten, der Dogmatiker aus denselben Gründen mehr auf jener Notwendigkeit.

Die Widerlegung, welche die schottische Philosophenschule (Reid, inquiry into the human mind on the principles of common sense) Hume entgegenstellte, war selbst sehr individuell. Denn die instinktiv wirkenden, von der Erfahrung unabhängigen Grundwahrheiten in der menschlichen Seele, z. B. der Satz der Kausalität in dem

Reid.

Sinne, wie ihn die moderne Wissenschaft herausgearbeitet hatte, war nicht immer so, man denke nur an die Materie und ihr Widerstreben gegen die Bestimmtheit bei Plato und selbst Aristoteles.

Kant. Bei Kant werde ich nicht ihn selbst anführen, denn seine Auffassung ist bei uns noch immer strittig, sondern den Interpreten der Kritik der reinen Vernunft, auf den er selbst noch 1797 als eine treue Darstellung seiner Gedanken kompromittieren wollte, Johann Schultz, Professor der Mathematik und Hofprediger in Königsberg. Es ist das nicht ein Urteil des Alters, Kant kannte Schultz' „Prüfungen" seiner Philosophie, Band I 1789. Band II 1792, von Anfang an und kannte Schultz' „Erläuterungen der Kritik der reinen Vernunft" 1784 schon vor ihrem Erscheinen. Nach den Kantianern selbst hat die letzte Schrift das anfängliche Mißtrauen, das man Kants Kritik gegenüber fühlte, überwunden und die „Prüfungen" schienen Kant gegen die vorgebrachten Einwürfe, besonders in der Mathematik, siegreich zu verfechten. Schultz hat bei den „Prüfungen" die zweite Auflage der Kritik vor sich gehabt und stets benutzt.

„Das Wesen einer Wissenschaft besteht eigentlich darin, daß ihre Beweise bis zu solchen Sätzen a priori zurückgeführt werden, die unmittelbar gewiß sind" (II 137). Die Merkmale des a priori sind strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit. Angenommen wird, daß beide Merkmale, wenn Kant-Schultz sie in sich finden, sich in jedem Menschen ebenso finden. „Eine Notwendigkeit, die absolut ist, muß nicht nur dieses oder jenes denkende Subjekt, sondern ein jedes anerkennen" (I 17). „Der Satz des Widerspruchs ist schlechthin wahr, auch für Gott" (I 21). „Jeder, der den Geometer versteht, muß dieselbe Anschauung haben und schlechterdings unfähig sein, im Ernst eine entgegenzusetzen, die von der seinigen verschieden wäre" (I 82). Es wird nie

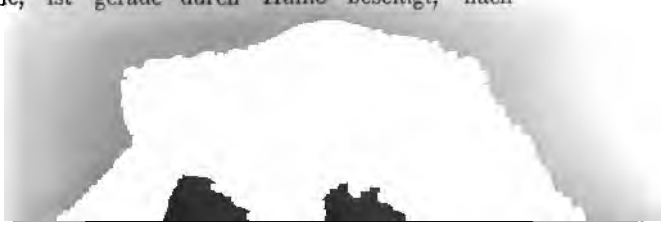
gefragt, woher wir wissen, daß andere Menschen ein geistiges Innere haben wie wir, und nie bedacht, daß dies stets wissenschaftlich auf einem Schluß der Analogie beruht, der nicht aus sich seine Gewißheit hat, sondern dadurch, daß er sich immer durch daraus gezogene Folgerungen in der Erfahrung bestätigt. Noch Plato und Aristoteles haben nicht gleiche Intelligenz bei allen Menschen angenommen, sondern Herrenseelen und Sklavenseelen, gerade von der Intelligenz aus. Maimonides (c. 1200) hielt die Neger in Innerafrika nicht für eigentliche Menschen. Nach der Entdeckung Amerikas wurde vom Papst in Rom eine Kongregation eingesetzt zur Erörterung der Frage, ob die Indianer Menschen im vollen Sinne seien und also getauft werden könnten. — Auch die Begriffe von Substanz und Ursache behandelt Kant-Schultz, als wären sie in jedem Menschen so da, wie sie die moderne Wissenschaft gebrauchen lernte. Also I 237: „So frägt man z. B. bei allen wechselnden Erscheinungen, die man in der Natur wahrnimmt, sofort teils nach dem Beharrlichen, als dem Subjekte, in welchem dieser Wechsel vorgeht, teils nach der Ursache, die diesen Wechsel hervorbringt. Man setzt also hierbei die streng allgemeinen Sätze: jeder Wechsel erfordert etwas Beharrliches, und alles, was geschieht, hat eine Ursache, schon als a priori apodiktisch gewiß voraus." Empirische Erkenntnis setzt Kant-Schultz möglichst herab. I 24 (reinempirisch) „könnten wir (beim Satz des Widerspruchs) nicht wissen, ob nicht unter den noch nie empfundenen Gegenständen unzählige verborgen sein können, bei welchen Sein und Nichtsein zugleich stattfinde". I 21: „Von jedem allgemeinen empirischen Satz, wenn man konsequent verfahren will, muß behauptet werden (daß er nicht auf Wissen, sondern nur auf Glauben beruht)". I 81: „Wirkliche Empfindung (muß) mithin von der zufälligen und veränderlichen Be-

schaffenheit unserer Organe abhängen". Den Wert der Kategorien übertreibt er ebenso stark: I 12 „Wir empfinden zwar, was da ist, nicht aber daß es da ist. — Diese Erkenntnis (des Daseins) beruht schon auf dem allgemeinen, notwendigen Urteil des Verstandes: was wir empfinden, das ist da." Aber was hilft das Urteil des Verstandes bei einer Halluzination? Die muß durch andere Empfindungen als solche erkannt werden, durch Tasten etwa, wenn es Gesichtshalluzination ist. Der Grundfehler bei Schultz-Kant ist der Schluß (Erläuterungen 1784, S. 24, 25): Was a priori ist, ist eben damit erwiesen als in dem Teil unseres Vorstellens gegeben, das über Wahrnehmung hinausgeht; was diesem Teil unseres Vorstellens angehört, ist eben darum den Dingen abzusprechen, — während nur folgt, daß Solches nicht ohne weiteres den Dingen beigelegt werden kann. So ist der unendliche Fortgang räumlicher Bestimmung zunächst bloß in unserm Vorstellen, also kann das nicht sofort zu einer räumlichen Unendlichkeit der Dinge gemacht werden. Wer erfahrungsmäßig verfährt, wird immer darauf zurückkommen, daß räumlich — zeitliche Bestimmungen von der Erfahrungswelt uns aufgedrängt werden, und zwar so, daß sogar die qualitativen Empfindungen selbst auf quantitative und Bewegungsvorgänge gerade nach der genauen Erfahrung vom Denken müssen zurückgedeutet werden, als ihre realen Ursachen. Bei den räumlichen, zeitlichen, Zahl-Bestimmungen findet sich die Fähigkeit des Geistes mit ein, über das in Erfahrung Gegebene, immer noch zusetzend, hinausgehen zu können im Denken, für die Erfahrungswirklichkeit folgt daraus gar nichts. Daß die Welt endlich ist in Raum und Zeit, wird wahrscheinlich durch die Astronomie selber; daß die Zahlenreihe ohne Ende in Gedanken fortgesetzt werden kann, ändert nichts daran, daß die Größen in Astronomie z. B. sich als meßbar und der Schätzung zugänglich gezeigt haben. Warum sollen die erfahrungsmäßig aufgedrungenen Maß-, Zahl- und Zeit-

verhältnisse nicht real sein, den Dingen, die in uns und anderen die qualitativen Vorstellungen hervorrufen, nicht wirklich zukommen? Hier liegt im Hintergrund bei Kant und den ersten Kantianern eine dogmatische Voraussetzung, die, welche Fries mit den Worten bekannt hat: „Das wahre Wesen der Dinge ist absolut und hat vollendete Einheit". Es ist das noch eine Nachwirkung der Leibnizischen Monadologie, wo jede Monade gedacht wird als für sich seiend, so daß Alles ihr bloß de son propre fonds kommt. Bei Herbart zeigt sich noch Ähnliches, sofern ihm Sein absolute Position ist, welche alle Relation ausschließt, womit er zu einem reinen Monadismus zurückkehrt. Räumliche und zeitliche Bestimmungen sind nach Kant und den ersten Kantianern Verhältnisse, und in solchen kann die Dingheit an sich nicht bestehen. Daß dem wirklich so ist, ersieht man aus Prüfungen 1792, S. 287: „Die Prädikate, die uns die äußeren Anschauungen von Dingen außer uns geben, enthalten insgesamt lauter Verhältnisse, die sie in den verschiedenen Orten des Raumes gegeneinander haben, z. B. Irgendwosein, Nebeneinandersein, Ausdehnung, Figur, Beweglichkeit, Undurchdringlichkeit, Schwere, Elastizität usw. Also geben uns die äußeren Anschauungen von dem Dinge an sich, das diesen Verhältnissen zum Grunde liegt, nicht die mindeste Vorstellung." Wenn aber ein Ding schwer ist, d. h. andere nach gewissen Verhältnissen von Masse und Abstand anzieht, oder von ihnen angezogen wird, so weiß man damit nicht wenig; man denke nur an die Newtonsche Verwendung der Schwere in der Astronomie. Ebenso weiß man mit der Undurchdringlichkeit gerade dies, daß etwas nicht bloß Raum ist im geometrischen Sinne, aber man weiß damit allerdings nicht, wie die Dinge es machen, undurchdringlich zu sein und sich nicht aus dem Raum verdrängen zu lassen. Man weiß aber auch

nicht, wie das „Ich denke, also bin ich" zu der fundamentalen Gewißheit gelangt, die es für uns hat. Daß Schultz-Kant Ungebührliches verlangen, sieht man an dem gleich Folgenden, S. 287: „Nun scheint es zwar, als ob doch wenigstens unser Verstand mittelbar etwas von ihm (dem Ding an sich) wüßte, indem dieser es doch wenigstens als existierend und als Grund des Affizierens denken muß. Allein zuvörderst ist der Begriff, den wir (288) uns von seiner Existenz machen, von der Art, daß wir von der Möglichkeit dieser Existenz, mithin von dem, was dieser Begriff bei dem Etwas an sich bedeutet, nicht die geringste Vorstellung haben." Schultz verlangt also eine Einsicht, die wir überhaupt bei Grundbegriffen nicht haben; denn bloße Widerspruchslosigkeit ist mit der Möglichkeit nicht gemeint. Lotze war weiter, als er den Ausspruch tat: „Niemand verlangt zu wissen, wie Sein gemacht wird", und Baader bietet das Wort: „Gott schafft, weiß aber nicht, «wie er schafft»; man könnte hinzusetzen: «er weiß auch nicht, wie, d. h. durch welchen Mechanismus oder dgl. er ist», er ist eben schlechthin da". Duns Scotus, der die grundlose Willkür Gottes vertritt (s. o.), hat doch den Ausspruch: „Gott kann sich nicht selbst vernichten" (annullare). Schultz fährt fort: „Ebenso verhält es sich mit dem Begriff, daß es (das Ding an sich) Grund des Affizierens ist — wie das Ding an sich der letzte Grund dieser gesamten Kausalität (Sonnenstrahlen, die das Auge affizieren, Nerven, welche den Sinn affizieren) und Veränderungen in der Zeit bewirken können, ohne selbst in der Zeit zu sein, von einer solchen Möglichkeit haben wir nicht die geringste Vorstellung, mithin auch keine von dem, was der Begriff eines solchen Grundes bedeute". Hier ist wieder nicht Widerspruchslosigkeit mit Möglichkeit gemeint, sondern eine innere Einsicht in Kausalität verlangt, die wir nirgends haben, auch nicht

bei der Kausalität als Erscheinung, sofern sie „als ein Vorhergehen und Aufeinanderfolgen wahrgenommen wird“ (Schultz), denn auch da müssen wir eben das eigentlich Kausale hinzudenken und in den daraus gezogenen Folgerungen verifizieren. Daß Schultz-Kant immer Monaden vorschweben, lehrt der Fortgang: „Hierzu kommt noch, daß wir nicht einmal wissen können, ob das Etwas an sich, was den äußeren Erscheinungen (289) zum Grunde liegt, nur ein Einziges oder ein Aggregat mehrerer ist“. Schultz verweist auf S. 11: „Die Erscheinungen im Raum verbürgen uns etwas an sich, das den objektiven Grund von ihnen enthält und daher nicht selbst Erscheinung, sondern etwas Übersinnliches ist. Ob aber dieses Etwas ein Aggregat mehrerer Substanzen und nicht etwa nur eine einzige Monas sei, diese Entscheidung liegt nach meiner Einsicht gänzlich außer dem Gebiete des menschlichen Erkenntnisvermögens“ und zwar ist S. 12 von der Denkbarkeit die Rede, daß die ganze Körperwelt uns nur eine einzige einfache Substanz verbürge, als den objektiven Grund aller ihrer Erscheinungen. Nach S. 13 „läßt sich nicht beweisen, daß es mehrere Dinge an sich gebe, die den äußeren Erscheinungen als übersinnliches Substrat zugrunde liegen“. Da man auch Schultz-Kant in einer geschichtlichen Reihe denken muß, so kann die eine Monade nur Gott sein, er hält also Berkeley für an sich unwiderlegbar, wie es ja auch Hume tat. Aber Berkeley gebraucht den Ursachsbegriff als nicht bloß für Erscheinungen geltend, nahm eine Vielheit endlicher Geister an, in welchen Gott die Reihe von Sensationen hervorbringe, die wir als Natur bezeichnen. Der Grund freilich, warum er so argumentierte, daß nämlich Körper, wenn man sie real annähme, doch nicht auf Geister wirken könnten, da nur Gleiches auf Gleiches wirken könne, ist gerade durch Hume beseitigt, nach



dem auch bei den Körpern in der Wahrnehmung als solcher wir das eigentlich Kausale nie aufweisen können. Aber Schultz-Kant teilen ja noch das okkasionalistische Gefühl, nach ihnen war die Wirkung von Körper auf Geist immer befremdend (Erläuterungen von 1784, S. 107). S. 287 betont Schultz, daß auch die Prädikate, die mir die inneren Anschauungen von den Bestimmungen meines Ichs geben, insgesamt lauter Verhältnisse enthalten, die diese in den verschiedenen Stellen der Zeit gegeneinander haben, also bloß Veränderungen meines Ichs, die mithin bloß zu den Bestimmungen meines Daseins gehören; „wie ich aber unabhängig von meiner sinnlichen Vorstellungsart, die mich in die Zeit setzt, als reine Intelligenz, als ein Wesen, das an sich da ist, existiere, und wie ich als ein solches der Grund vom Affizieren meines inneren Sinnes bin, davon habe ich nicht die mindeste Vorstellung". Der Geist als Ding an sich wäre nach Kant-Schultz ein aus sich allein wirkender Geist, also eine Monade im Sinne Leibnizens, der alles de son propre fonds kommt. Darum heißt es S. 290: „daß Dinge nicht an sich im Raum und in der Zeit sein können, wissen wir mit apodiktischer Gewißheit".

Daß Kant-Schultz das Affizieren als eine reale Wirkung der Dinge an sich denkt, ergeben die Aussagen S. 283: „daß ich z. B. die Sinne (Sonne?) überhaupt im Raum als etwas Mannigfaltiges, das nebeneinander ist, sehe, ist bloß in der ursprünglichen Form meines äußeren Sinnes gegründet, daß ich sie aber nicht eckig (284), sondern rund, nicht so klein als den Jupiter, nicht in der Nähe des Nordpols, sondern im Tierkreise sehe, hiervon liegt der Grund bloß in der Art, wie ich von ihr affiziert werde. Ebenso liegt davon, daß meine Vorstellungen überhaupt sukzessiv sind, der Grund bloß in der Form meines inneren Sinnes, vermöge dessen ich

sie nicht anders als aufeinanderfolgend anschauen kann; daß ich aber diejenigen, die ich jetzt in mir wahrnehme, nicht früher wahrgenommen, daß ihre Dauer gerade diese Zeitgröße und nicht eine andere ausmacht, davon liegt der Grund nicht in meinem inneren Sinn, sondern in dem ihn affizierenden Ich." Danach beruht die Vorstellung der bestimmten Raumgestalt mit Raumgröße, der Abstand, auf der Art, wie ich affiziert werde von dem Ding an sich, welches der Erscheinung der Sonne zugrunde liegt und den damit verbundenen Erscheinungen, alle Zeitbestimmung dabei aber auf dem Ding an sich meines Ich, welches meinen inneren Sinn affiziert. Damit ist Schultz-Kant fertig, ihm fällt nicht ein, daß man fragen kann: also kommt den Dingen an sich eine sehr bestimmte Kausalität zu? Ist hier nicht, wie Jacobi es ausdrückte, die Kausalität auf den transzendentalen Gegenstand real angewendet, kann man sich enthalten, danach auf viele und verschiedenartige Dinge an sich zu schließen und also doch eine Art pluralistischer Metaphysik zu haben? oder, wenn die Einrede mit der Einen Monas (s. o.) erfolgen sollte, dann Gott als Ein und Alles, als Ding an sich und Erscheinungen zugleich zu denken, wobei man im vollsten, überspinozistischen Monismus ist? Und gar das Ding an sich bei den Zeitbestimmungen, die danach alle aus dem Ich stammen. Woher nimmt dies die bestimmte Ordnung der Zeitverhältnisse, und wie stimmen diese in den verschiedenen Menschen überein, wenn sie jeder doch immer aus seinem Ich als Ding an sich setzt, ist da auch nur Eine Bewußtseinsmonas in allen Erscheinungsichen? Windelbands Normalbewußtsein, realistisch ausgelegt, würde wohl dahin führen, nur daß niemand weiß, woher die Norm selber stammte.

Schultz-Kant hat das Bewußtsein, daß die Mathematik als völlig und ganz a priori mit der Mathematik der Er-

Sinne, wie ihn die moderne Wissenschaft herausgearbeitet hatte, war nicht immer so, man denke nur an die Materie und ihr Widerstreben gegen die Bestimmtheit bei Plato und selbst Aristoteles.

Kant. Bei Kant werde ich nicht ihn selbst anführen, denn seine Auffassung ist bei uns noch immer strittig, sondern den Interpreten der Kritik der reinen Vernunft, auf den er selbst noch 1797 als eine treue Darstellung seiner Gedanken kompromittieren wollte, Johann Schultz, Professor der Mathematik und Hofprediger in Königsberg. Es ist das nicht ein Urteil des Alters, Kant kannte Schultz' „Prüfungen" seiner Philosophie, Band I 1789, Band II 1792, von Anfang an und kannte Schultz' „Erläuterungen der Kritik der reinen Vernunft" 1784 schon vor ihrem Erscheinen. Nach den Kantianern selbst hat die letzte Schrift das anfängliche Mißtrauen, das man Kants Kritik gegenüber fühlte, überwunden und die „Prüfungen" schienen Kant gegen die vorgebrachten Einwürfe, besonders in der Mathematik, siegreich zu verfechten. Schultz hat bei den „Prüfungen" die zweite Auflage der Kritik vor sich gehabt und stets benutzt.

„Das Wesen einer Wissenschaft besteht eigentlich darin, daß ihre Beweise bis zu solchen Sätzen a priori zurückgeführt werden, die unmittelbar gewiß sind" (II 137). Die Merkmale des a priori sind strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit. Angenommen wird, daß beide Merkmale, wenn Kant-Schultz sie in sich finden, sich in jedem Menschen ebenso finden. „Eine Notwendigkeit, die absolut ist, muß nicht nur dieses oder jenes denkende Subjekt, sondern ein jedes anerkennen" (I 17). „Der Satz des Widerspruchs ist schlechthin wahr, auch für Gott" (I 21). „Jeder, der den Geometer versteht, muß dieselbe Anschauung haben und schlechterdings unfähig sein, im Ernst eine entgegenzusetzen, die von der seinigen verschieden wäre" (I 82). Es wird nie

gefragt, woher wir wissen, daß andere Menschen ein geistiges Innere haben wie wir, und nie bedacht, daß dies stets wissenschaftlich auf einem Schluß der Analogie beruht, der nicht aus sich seine Gewißheit hat, sondern dadurch, daß er sich immer durch daraus gezogene Folgerungen in der Erfahrung bestätigt. Noch Plato und Aristoteles haben nicht gleiche Intelligenz bei allen Menschen angenommen, sondern Herrenseelen und Sklavenseelen, gerade von der Intelligenz aus. Maimonides (c. 1200) hielt die Neger in Innerafrika nicht für eigentliche Menschen. Nach der Entdeckung Amerikas wurde vom Papst in Rom eine Kongregation eingesetzt zur Erörterung der Frage, ob die Indianer Menschen im vollen Sinne seien und also getauft werden könnten. — Auch die Begriffe von Substanz und Ursache behandelt Kant-Schultz, als wären sie in jedem Menschen so da, wie sie die moderne Wissenschaft gebrauchen lernte. Also I 237: „So frägt man z. B. bei allen wechselnden Erscheinungen, die man in der Natur wahrnimmt, sofort teils nach dem Beharrlichen, als dem Subjekte, in welchem dieser Wechsel vorgeht, teils nach der Ursache, die diesen Wechsel hervorbringt. Man setzt also hierbei die streng allgemeinen Sätze: jeder Wechsel erfordert etwas Beharrliches, und alles, was geschieht, hat eine Ursache, schon als a priori apodiktisch gewiß voraus." Empirische Erkenntnis setzt Kant-Schultz möglichst herab. I 24 (reinempirisch) „könnten wir (beim Satz des Widerspruchs) nicht wissen, ob nicht unter den noch nie empfundenen Gegenständen unzählige verborgen sein können, bei welchen Sein und Nichtsein zugleich stattfinde". I 21: „Von jedem allgemeinen empirischen Satz, wenn man konsequent verfahren will, muß behauptet werden (daß er nicht auf Wissen, sondern nur auf Glauben beruht)". I 81: „Wirkliche Empfindung (muß) mithin von der zufälligen und veränderlichen Be-

Zu benutzen für Kant wäre auch noch Hippel „Lebensläufe in aufsteigender Linie", der oft aus Kants Unterhaltung oder Vorlesungen schöpft, so 1779: „Verstand und Wille zusammen ist eine Seele. Rousseaux war wirklich eine Spektabilität unter den Philosophen", durch die Betonung des Praktisch-Moralischen. Auf ihn gehen die Postulate mit zurück (désire toujours que Dieu soit et tu n'en douteras jamais). „Es ist kein natürlicher Zusammenhang zwischen dem Wohlverhalten und der Glückseligkeit; um sie zu verbinden, muß man ein göttliches Wesen annehmen. Ohne dies kann ich keine Zwecke in der Welt finden, keine Einheit." „Die Methode ist skeptisch, polemisch, wo man erst untersucht, ob etwas apodiktisch heißen kann. Dies ist die Methode der Untersuchung, Beprüfung oder Kritik."

Da der Ausgangspunkt der Kantischen Philosophie nicht haltbar ist, so gehen wir zu weiteren Wissensbegriffen über. Es ist durchaus verständlich, daß die Einwendung
Jacobi. Jacobis gegen die Kritik der reinen Vernunft (s. o.) gewirkt hat. Jacobis eigene Philosophie hebt ganz richtig hervor (David Hume oder über Idealismus und Realismus 1787), daß es auf die unmittelbare Gewißheit ankomme, welche keines Beweises bedarf. Diese erkennt man nach ihm daran, daß wir trotz scheinbarer Beweise vom Gegenteil unmittelbar von einer Sache überzeugt bleiben, z. B. vom Dasein der Körperwelt. Gegen dies Kriterium Jacobis gilt: wir bleiben auch unmittelbar überzeugt, daß Farben, Töne objektiv sind, und müssen uns immer von neuem wissenschaftlich überzeugen, daß dem nicht so ist. Die Sachen sind viel komplizierter, als es sich Jacobi denkt.

Da das Ding an sich, als in der Empfindung sich ankündigend, bei Kant die Schwierigkeit schien, so half
Fichte. J. G. Fichte, † 1812 (Wissenschaftslehre), ab durch den vollen Idealismus, indem er, wie Raum und Zeit, Substanz und Ursache, bewußte Produktionen des Ich bei

Kant sind, die Empfindung zu einer unbewußten Produktion des Ich machte. Ihm gilt nämlich der Satz: ich bin, als die höchste Tatsache des empirischen Bewußtseins, weil aber dieser Satz ein Urteil sei, und urteilen, laut dem empirischen Bewußtsein, ein Handeln des menschlichen Geistes sei, so soll sich nach ihm, was erst Tatsache war, als eine Tathandlung erweisen. Diese Tathandlung legt er so aus: „Ich bin ist soviel, wie das Setzen des Ich durch sich selbst, durch die reine Tätigkeit desselben. Das Ich setzt sich selbst, und es ist vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst und umgekehrt, das Ich ist, und es setzt sein Sein vermöge seines bloßen Seins. Es ist zugleich das Handelnde und das Produkt der Handlung, das Tätige und das, was durch die Tätigkeit hervorgebracht wird." Hiergegen schon ist zu sagen: nicht das Ich bin ist der letzte Anknüpfungspunkt unseres Wissens, sondern der Satz: Ich bin vorstellend oder ich stelle vor in allerlei Weise, ist dies. Der Satz, ich stelle vor oder ich bin vorstellend, ist nicht ein Handeln in dem Sinne eines Hervorbringens von etwas, was noch nicht ist. Das logische Urteilen ist überhaupt kein derartiges Handeln, sondern urteilen heißt, irgendwie vorhandene Vorstellungen nach gewissen (logischen) Regeln verknüpfen. Diese logischen Gesetze machen wir aber nicht erst, indem wir sie aufstellen, wir werden uns bloß derselben, als in unserem Vorstellen vorhanden, ausdrücklich bewußt und wenden sie dann auch mit Bewußtsein und Absicht an. Alles, was daher Fichte aus dem Urteilen als Handeln gefolgert hat, das Sichsetzen und Sichselbst-Produzieren des Ich, ist Erschleichung. Damit fällt aber auch der weitere Satz, daß dem Ich ursprünglich im Ich schlechthin entgegengesetzt werde ein Nicht-ich; denn alles Bejahen trage in sich zugleich ein Verneinen, A ist A, sei so viel wie non A Nicht A, Ich ist Ich, soviel wie Nicht-ich ist nicht

gleich Ich. „Ich und Nicht-ich sind somit beides Produkte des Ich, sie verhalten sich aber wie Sein und Nichtsein, Realität und Negation. Sie können daher nur im Ich zusammen sein, wenn sie sich gegenseitig einschränken: im Begriff der Schranken liegt aber der Begriff der Teilbarkeit, der Quantitätsfähigkeit überhaupt" (also ein Übergang zum Räumlichen). Fichte macht da aus lauter logischen Möglichkeiten Schaffungsakte; denn das Nicht-ich ist ihm die unbewußt produzierte Empfindung, die Natur.

In den ferneren Ausführungen erweitert sich das Ich bei Fichte zum absoluten Weltgrund, der sich in die vielen Iche gespalten hat, wie das weiße Licht nach Fichte sich in die vielen Farben zerlegt. Nach ihm gab es bloß endliche Geister, die Natur waren deren unbewußte Produktionen, zum Zweck der Betätigung an ihr. eine Auffassung, die naturwissenschaftlich ganz unfruchtbar war. Man suchte aber einen einheitlichen Weltgrund; denn gerade die Einheitlichkeit fehlte bei Kant zwischen Erscheinung und Ding an sich, und die Wechselwirkung von Körper und Geist, als zwei verschiedenartiger Substanzen, hatte er befremdlich gefunden, so auch Schultz, so auch Mellin (der von Goldschmidt wieder herausgegebene Erklärer).

Schelling.

Eine direkte Erkenntnis des Weltgrundes und Ableitung der Dinge aus ihm glaubte Schelling (erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie; System des transzendentalen Idealismus) so zu geben: das Absolute kann von uns intellektuell angeschaut werden. Das Vermögen dazu ist die Vernunft. Man muß nur beim Denken vom Denkenden abstrahieren, dann hört die Vernunft auf, etwas Subjektives zu sein, sie ist dann aber auch nicht mehr etwas Objektives im Gegensatz zum Subjektiven, sie ist somit das Wahre an sich, die Indifferenz oder Identität von Subjektivem und Objektivem.

Da hiernach das Absolute in sich ideal und real zugleich ist, so sind auch seine Wirkungen so, und es hat höchstens ein Überwiegen statt; in der Natur ist das Absolute mehr real, aber so, daß auch in ihren Phänomenen bewußtlos schon der intelligente Charakter durchbricht, im endlichen Geist ist es mehr ideal, aber nie ganz frei von Natur. Daher lassen sich auch die Grundkräfte der Materie, Attraktion und Repulsion a priori begreifen. Die Materie gelangt zu uns durch Anschauung; in der Anschauung fühle ich mich gebunden, dies Etwas mir vorzustellen, gebunden kann ich mich nicht fühlen, ohne ein gleichzeitiges Grundgefühl der Freiheit zu haben. Diesem gleichzeitigen Gefühl des Gebundenseins und Freiseins in der Anschauung entsprechend, besteht auch das Produkt der Anschauung, die Materie, aus entgegengesetzten Kräften, der Repulsion oder Expansion, welche frei ins Unendliche strebt, der Attraktion oder Kontraktion, welche dies Streben bindet. — So geistreich dieser Versuch Schellings ist, so logisch fehlerhaft ist er durchweg. Jene Abstraktion vom Denkenden ist unvollziehbar, unser Ich braucht beim Denken nicht akzentuiert zu sein, aber da ist es immer, es ist immer mein Denken, und also nie Gottes Denken oder das Absolute selbst. Schelling ist hier in den Neuplatonismus zurückgefallen. Abstrahieren heißt überhaupt nicht, etwas austilgen, sondern von etwas, was zum Begriff von etwas gehört, zeitweilig im Denken absehen. Nähme man aber selbst ein Denken ohne Denkendes an, so ist und bleibt es Denken und sein Sein ist und bleibt an sich Denkendsein, wird nicht von selbst zu einem vom Denkendsein noch verschiedenen Natursein; man bliebe so immer im Geist, käme nicht zur Natur (indische Vedanta). Nicht besser steht es mit der apriorischen Konstruktion der Materie. Freies Vorstellen und gebundenes Vorstellen sind und bleiben Vorstellen. Ich bin z. B. im Denken

gebunden, als Ich zu denken, dadurch wird das Ich denke noch nichts Materielles. Zuzugeben ist, daß Schelling mit den Grundgedanken seiner Naturphilosophie im Rechte war, damit nämlich, daß es keine Materie als bruta materia gäbe. Daraus erklärt sich die große Wirkung seiner Naturphilosophie auf die Zeitgenossen. Aber dieser richtige Gedanke ist in ganz anderer Weise als wissenschaftlich haltbar aufzuzeigen.

Schleiermacher.

Aus dem angreifbaren direkten Versuch Schellings machte Schleiermacher (Dialektik) mit großer Umsicht einen indirekten in folgender Betrachtung: Es gibt in unserem Denken Elemente, welche aus ihm selbst stammen, und andere, welche von unserer leiblichen Beschaffenheit und deren Zusammenhang mit der äußeren Welt abzuleiten sind. Auf dieser Unterscheidung beruht der Gegensatz von ideal und real, welcher das Höchste in unserem Denken ist; denn alles in der Welt stellt nur Arten des allgemeinen Gegensatzes von Idealem und Realem dar. Nun bezieht sich aber Ideales auf Reales und umgekehrt; im Wissen soll ein Reales, ein Sein, im Denken abgebildet werden, im Wollen soll ein Gedachtes, unsere Zweckbegriffe, durch unser Tun aus uns hinausgehen, und das äußere Sein soll so für die Vernunft empfänglich sein. Diese tatsächliche Beziehung von Denken und Sein bliebe unverstanden, wenn wir nicht Ideales und Reales, als aus Einem Urgrunde stammend, ansetzen, welcher beides zugleich ist, ideal und real in Einem. Gott, als die Einheit von Denken und Sein, ist somit die notwendige Voraussetzung für unsere Gewißheit im Wissen sowohl als im Wollen; wir werden seiner unmittelbar gewiß im Gefühl; denn das Gefühl oder das unmittelbare Selbstbewußtsein ist Indifferenz von Wissen und Wollen, ein Zustand, der keines von beiden ist und zu jedem von beiden werden kann. In dieser Betrachtung Schleiermachers ist wahr der Grundgedanke, daß

wir für die Gleichförmigkeiten der Dinge, wozu auch die durchgehende Wechselwirkung gehört, eine einheitliche Ursache suchen, unhaltbar ist aber wieder der Ansatz, der für die innere Beschaffenheit dieser einheitlichen Ursache gemacht wird, daß sie nämlich Identität von Idealem und Realem, Natur und Geist sei. Es ist dies die Erklärung eines Dunklen durch ein Dunkleres. Gewiß ist nämlich, daß Körper und Geist sich aufeinander beziehen, dunkel ist das Wie? dieser Beziehung. Dies Dunkel soll erhellt werden durch die Annahme, Körper und Geist seien in Gott wahrhaft und vollständig eins. Diese Annahme aber ist ein unvollziehbarer Gedanke; denn daß Dinge, die sich mit ganz verschiedenen Eigenschaften darstellen, quantitativen und räumlichen Bewegungsverhältnissen einerseits, Denken, Fühlen und Wollen andererseits, nicht verschieden, sondern im Grunde ein und dasselbe seien, ist für unser Denken unfaßbar. Die Täuschung entstand dadurch, daß man nicht Körper und Geist gegenüberstellte, sondern Real und Ideal, Sein und Denken; nun ist freilich jedes Denken ein Sein, nämlich Denkendsein, aber daraus folgt nichts für eine Identität von Denkendsein und Körpersein. Das Gefühl endlich, falls es Indifferenz von Wissen und Wollen wäre, würde darum noch kein Analogon von Idealem und Realem in Gott sein; denn Wissen und Wollen gehören beide zu unserem Geist, das Gefühl wäre somit eine Indifferenz von Idealem und Idealem, nicht von Idealem und Realem.

Direkt war wieder der Versuch Hegels (Enzyklopädie). Hegel. Hegel unterscheidet das philosophische Denken vom gewöhnlichen Vorstellen; während dieses mehr passiv ist, auf Partikuläres geht, sinnlichen Stoff zum Inhalt oder mit zum Inhalt hat, ist jenes tätig, geht auf das Allgemeine, Notwendige und Wesentliche und bewegt sich in lauter reinen Begriffen. Der Anfang der Philosophie ist der freie Akt des Denkens, sich auf den Standpunkt zu

gebunden, als Ich zu denken, dadurch wird das Ich denke noch nichts Materielles. Zuzugeben ist, daß Schelling mit den Grundgedanken seiner Naturphilosophie im Rechte war, damit nämlich, daß es keine Materie als bruta materia gäbe. Daraus erklärt sich die große Wirkung seiner Naturphilosophie auf die Zeitgenossen. Aber dieser richtige Gedanke ist in ganz anderer Weise als wissenschaftlich haltbar aufzuzeigen.

Schleiermacher. Aus dem angreifbaren direkten Versuch Schellings machte Schleiermacher (Dialektik) mit großer Umsicht einen indirekten in folgender Betrachtung: Es gibt in unserem Denken Elemente, welche aus ihm selbst stammen, und andere, welche von unserer leiblichen Beschaffenheit und deren Zusammenhang mit der äußeren Welt abzuleiten sind. Auf dieser Unterscheidung beruht der Gegensatz von ideal und real, welcher das Höchste in unserem Denken ist; denn alles in der Welt stellt nur Arten des allgemeinen Gegensatzes von Idealem und Realem dar. Nun bezieht sich aber Ideales auf Reales und umgekehrt; im Wissen soll ein Reales, ein Sein, im Denken abgebildet werden, im Wollen soll ein Gedachtes, unsere Zweckbegriffe, durch unser Tun aus uns hinausgehen, und das äußere Sein soll so für die Vernunft empfänglich sein. Diese tatsächliche Beziehung von Denken und Sein bliebe unverstanden, wenn wir nicht Ideales und Reales, als aus Einem Urgrunde stammend, ansetzen, welcher beides zugleich ist, ideal und real in Einem. Gott, als die Einheit von Denken und Sein, ist somit die notwendige Voraussetzung für unsere Gewißheit im Wissen sowohl als im Wollen; wir werden seiner unmittelbar gewiß im Gefühl; denn das Gefühl oder das unmittelbare Selbstbewußtsein ist Indifferenz von Wissen und Wollen, ein Zustand, der keines von beiden ist und zu jedem von beiden werden kann. In dieser Betrachtung Schleiermachers ist wahr der Grundgedanke, daß

wir für die Gleichförmigkeiten der Dinge, wozu auch die durchgehende Wechselwirkung gehört, eine einheitliche Ursache suchen, unhaltbar ist aber wieder der Ansatz, der für die innere Beschaffenheit dieser einheitlichen Ursache gemacht wird, daß sie nämlich Identität von Idealem und Realem, Natur und Geist sei. Es ist dies die Erklärung eines Dunklen durch ein Dunkleres. Gewiß ist nämlich, daß Körper und Geist sich aufeinander beziehen, dunkel ist das Wie? dieser Beziehung. Dies Dunkel soll erhellt werden durch die Annahme, Körper und Geist seien in Gott wahrhaft und vollständig eins. Diese Annahme aber ist ein unvollziehbarer Gedanke; denn daß Dinge, die sich mit ganz verschiedenen Eigenschaften darstellen, quantitativen und räumlichen Bewegungsverhältnissen einerseits, Denken, Fühlen und Wollen andererseits, nicht verschieden, sondern im Grunde ein und dasselbe seien, ist für unser Denken unfaßbar. Die Täuschung entstand dadurch, daß man nicht Körper und Geist gegenüberstellte, sondern Real und Ideal, Sein und Denken; nun ist freilich jedes Denken ein Sein, nämlich Denkendsein, aber daraus folgt nichts für eine Identität von Denkendsein und Körpersein. Das Gefühl endlich, falls es Indifferenz von Wissen und Wollen wäre, würde darum noch kein Analogon von Idealem und Realem in Gott sein; denn Wissen und Wollen gehören beide zu unserem Geist, das Gefühl wäre somit eine Indifferenz von Idealem und Idealem, nicht von Idealem und Realem.

Direkt war wieder der Versuch Hegels (Enzyklopädie). Hegel. Hegel unterscheidet das philosophische Denken vom gewöhnlichen Vorstellen; während dieses mehr passiv ist, auf Partikuläres geht, sinnlichen Stoff zum Inhalt oder mit zum Inhalt hat, ist jenes tätig, geht auf das Allgemeine, Notwendige und Wesentliche und bewegt sich in lauter reinen Begriffen. Der Anfang der Philosophie ist der freie Akt des Denkens, sich auf den Standpunkt zu

den ununterscheidbar ähnlichen Einzelsubstanzen ihr reales Fundament haben. Das pantheistische der absoluten Philosophie besteht darin, daß sie das allgemeine Körpersein und Geistsein oder Denken (das letztere mit der falschen Weglassung des Ich) unmittelbar zum Wesen Gottes selbst macht in der Absicht, die für die Gleichförmigkeiten der Welt zu setzende einheitliche Ursache genau ihrem Inhalte nach zu bestimmen, und eben dadurch Absolutes, d. h. in allen Teilen vollendetes Wissen, zu erreichen. Aber, selbst abgesehen von den bereits aufgezeigten Fehlern, gelingt ihr das nicht; denn nicht nur bleibt bei ihr, so dunkel wie je zuvor, wie eigentlich das Sein der Dinge, wie die Wechselwirkung gemacht wird, sondern es bleibt bei ihr gerade ihr Hauptpunkt unbegreiflich, wie nämlich das einheitliche, ewige, in sich identische Absolute sich umsetzt in eine Vielheit endlicher und veränderlicher Dinge mit so unaufhebbaren Unterschieden, als welche sich Körper und Geist für die genaue Wissenschaft darstellen, auch nachdem die bruta materia aufgegeben ist (Fr. H. Jacobi, Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung 1811).

Schelling später.

Schelling gab seit der Schrift „Vom Wesen der menschlichen Freiheit“ 1809 die Identität von Natur und Geist in Gott auf und wandte sich Jak. Böhmes Lehre zu, daß Wille Urrealität ist. Auch in Gott statuiert er eine Entwicklung von Natur als dunklem Drang zum Geist. Er begründet das noch später so: „zur Lebendigkeit und Persönlichkeit gehört, daß man sich losreiße von seinem blinden, ungewollten Sein; dies Weltgesetz gilt auch von Gott“. Er meint ausdrücklich, sonst könnte der Mensch Gott vorhalten, daß er es ihm schwerer gemacht habe als sich selbst. In der Schöpfung, erst ewigen, dann zeitlichen, gibt Gott gleichsam Teile von sich hin: „die Dinge sind nicht außer Gott möglich, außer Gott ist nichts“. Diese Schöpfung motiviert

Schelling so: „Zur vollen Freiheit und Seligkeit gehört die Herrschaft (Gottes) über ein von ihm verschiedenes Sein. Der Künstler ist nur selig, wenn er produziert, frei von sich hinweg und mit etwas außer ihm beschäftigt ist." Auch in seiner ersten Periode war ihm die Kunst das Höchste („Über das Verhältnis der bildenden Kunst zur Natur"). Die zeitliche Schöpfung ist Schelling in seiner späteren Zeit Folge eines Abfalls der Geschöpfe aus einem höheren Zustand (wie bei Origines).

Dieselbe Auffassung vertritt (v.) Baader, † 1841 („Fermenta cognitionis"): Gott hat geschaffen zu seiner Verherrlichung und Verklärung, wie der Künstler sich in seinem Werk verherrlicht und sich dasselbe durch die äußere Darstellung klarer macht. Gott schafft aber nicht aus nichts, sondern aus seinem generativen Grunde, gleichsam der Äußerlichkeit Gottes. Die jetzige Welt, in der überall Hemmung, feindliche Spannung ist, ist die Folge eines Abfalls. Durch die freie Abwendung der Kreatur von Gott entstand die jetzige Welt. Zeit, Raum, Materie sind hemmend, retardierend; die jetzige Natur ist ein Teilen, Zerbrechen der Kreatur, damit sie sich ihrer Schwäche bewußt werde.

Auch bei Krause, † 1832 („Vorlesungen über das System der Philosophie"), ist eine von Schelling angeregte Auffassung: „Die Welt ist nicht außer Gott; denn außer Gott ist nichts". Gott als Wesen fühlt nur sich, denkt nur sich, ist in sich. Gott als Urwesen ist des in ihm Begriffenen, des Inbegriffs der Dinge, der Welt inne, denkt die Welt und in Beziehung auf sie (Panentheismus). Krause.

Einen entfernten Zweig aus dem Baume Schellingscher Naturphilosophie hat sich Fechner genannt († 1883; „Über die physikalische und philosophische Atomenlehre"; „Elemente der Psychophysik"; „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht"); die einzige erfahrungsmäßige Fechner.

Tatsache ist das Bewußtsein, das eigene Bewußtsein eines jeden. Es gibt nichts als das Bewußtsein und die Erscheinungen, d. h. das, was im Bewußtsein sich findet. Der Bewußtseinsinhalt hat einen Zusammenhang, welcher der Willkür des Kombinierens enthoben ist und allem Einzelbewußtsein sich aufdrängt. Das hat seinen Grund darin, daß sie alle von einem höheren Bewußtsein umfaßt werden. Körper ist ein Zusammen von Erscheinungen, das für verschiedene Seelen zugleich gegeben ist. Die Elemente der Körper, die Atome, sind einfachste Erscheinungen, die im Bewußtsein Gottes und infolgedessen aller Geister existieren. — Bis hierher kann man Fechner nicht wohl anders denn als spiritualistischen Monismus auffassen. In der „Psychophysik" statuiert er aber einen Parallelismus von Körper und Geist (älterer Schelling), eine Wechselbedingtheit beider. Die Seele ist eigentlich der Leib selber, er bestreitet jede Auffassung der Seele als Einzelmonade. Das Gesetz der Wechselbedingtheit von Körper und Geist gilt auch für Gott, d. h. im göttlichen Bewußtsein ist ursprünglich die Welt mitgesetzt. Nach Analogie dieser Wechselbedingtheit von Körper und Geist im Menschen und Gott nimmt Fechner einen Erdgeist an, Sterngeister (Plato, Aristoteles, Neuplatonismus). Auch die Pflanzen haben an die Gegenwart gebundene Empfindung und Triebe, die unorganischen Körper sind nicht tot, aber immer und ewig schlafend.

Schopenhauer.

Nicht haltbarer als die absolute Philosophie ist die Schopenhauers († 1860; „Welt als Wille und Vorstellung"), nach welcher der erscheinenden Welt ein einheitlicher Wille unmittelbar zugrunde liegt, so daß alle Dinge Objektivierungen dieses einheitlichen Willens zum Leben sind, der dann im menschlichen Bewußtsein zu der Einsicht kommt, es wäre besser, er existiere mit all seinen Objektivierungen nicht, weil Existieren als be-

ständiges Streben eben darum stets Nichtbefriedigung sei (Pessimismus). Hiergegen ist zu sagen: 1) Wille im eigentlichen Sinne ist uns nie anders bekannt denn als mit Vorstellen verbunden; 2) die sog. Triebe, wie Hunger, Durst usw., sind Gefühle, welche sofort in Bewegungen übergehen; als primär Gefühle sind sie nicht ohne Vorstellen im weiteren Sinne (Bewußtsein) und keineswegs aus sich ohne alles Vorstellen wirkender Wille; 3) die Kräfte unseres Leibes und der äußeren Dinge als Wille anzusetzen ist willkürlich, und eine Rückwendung von den Ergebnissen der exakten Wissenschaft zu mythologischen Vorstellungen, dementsprechend sich Schopenhauer auch auf den Buddhismus beruft, welcher in der Naturauffassung tatsächlich im Mythologischen verharrt. 4) Statt mindestens jedem Einzelding einen Willen, jedem den seinigen, unterzulegen und so viele Willen mit gewissen Gleichförmigkeiten derselben zu statuieren, legt Schopenhauer allen Einzeldingen einen einheitlichen Gesamtwillen zugrunde, indem er den von allen Einzeldingen geltenden Allgemeinbegriff Wille nach Art der absoluten Philosophie zu einem Wesen für sich macht und hält die erscheinende Vielheit für eine Täuschung des Vorstellens (Schleier der Maja), welches Vorstellen doch selbst vom einheitlichen Weltwillen hervorgebracht wird. Es ist das ebenso eine Unbegreiflichkeit wie die Behauptung, daß der Weltwille, welcher seinem ganzen Wesen nach Wille zum Leben sein soll, durch das zu seinem Dienst hervorgebrachte Vorstellen, schließlich sich gegen sich selber wende und seine eigne Verneinung werde. Der Reiz Schopenhauers als Schriftstellers liegt darin, daß er im Gegensatz zur Schelling-Hegelschen Philosophie, nach welcher der Mensch hauptsächlich ein theoretisches Wesen war, ihn als praktisches Wesen faßt, und zwar als sinnlich praktisch, d. h. voller sinnlicher Begehrungen (Selbsterhaltungstrieb und Geschlechtstrieb

sind nach ihm die Grundtriebe des natürlichen Menschen) und voller Schwierigkeit, in denselben ruhiges Glück zu finden oder von ihnen selbst aus sie zu zügeln. Diese praktische Auffassung des Menschen hat er zugleich umgesetzt in eine metaphysische Weltauffassung; aus dem Trieb, doch von der Unruhe sinnlichen Begehrens loszukommen, erklären sich die Widersprüche im Willen zum Leben, der, wesentlich Bejahung des Lebens, doch plötzlich Verneinung seiner selbst werden soll. Es zeigt sich in dieser Inkonsequenz Schopenhauers die Seite des geistigen Lebens, welche über Wahrnehmung und Empfindung hinausgeht, auch bei ihm wirksam.

Wundt. Neuerdings hat Wundt, Professor in Leipzig (System der Philosophie), inhaltliche Gedanken von Schelling-Hegel und formelle von Kant mit der Entwicklungslehre der neueren Naturwissenschaft zu verschmelzen versucht. Nach ihm „entwickelt sich der Geist aus der Natur; die Natur ist eine Vorstufe des Geistes, also in ihrem eigenen Sein Selbstentwicklung des Geistes. Der Natur und dem Geist liegt als Einheit zugrunde eine Mannigfaltigkeit sich wechselseitig bestimmender Willenseinheiten, die Bestandteile einer einzigen Geistesentwicklung sind. Die Weltentwicklung selbst ist als Entfaltung des göttlichen Willens und Wirkens zu denken.“ Die Beweise für diese Sätze sind indes nicht stichhaltig. Daraus, daß unser geistiges Leben tatsächlich durch einen Organismus und Organe bedingt ist, macht Wundt, daß geistiges Leben anders gar nicht vorkommen kann, und schreibt von da aus rückwärts allen körperlichen Elementen geistige Anlagen zu, was entweder zum materialistischen Monismus oder zum universellen Dualismus führt, wobei er noch, entgegen dem Sprachgebrauch, jede geistige Tätigkeit sofort als Wille setzt. Die Idee der Entwicklung, welche tatsächlich nur im Gebiete der organischen Wesen hohe Wahrscheinlichkeit hat, überträgt er auf

alles Geschehen. Daraus, daß Natur und (menschlicher) Geist in Wechselwirkung stehen, folgert er eine zugrunde liegende Einheit beider, obwohl die Wechselwirkung unter Gleichartigem nicht verständlicher ist als unter Ungleichartigem (s. o.). Daraus, daß der Einzelne stets in einer Gemeinschaft gegeben ist, macht er einen zwar nicht außerhalb der einzelnen stehenden, aber in ihnen und über ihnen waltenden realen Gesamtgeist (pantheistischer Begriffsrealismus). Darin, daß wir die Dinge nicht sind, sondern nur Vorstellungen von ihnen haben, sieht er einen Beweis, daß au fonds alles Geist sei, während dieser Tatbestand die Frage ganz offen läßt, ob es Dinge außerhalb der Vorstellung gibt; denn auch der Realist kennt die Körper unmittelbar nur als vorgestellte Körper. Freilich sind nach Wundt seine metaphysischen Annahmen, Vernunftideen, d. h. denkende Ergänzungen der Wirklichkeit durch Ideen, die alle Erfahrung umspannen und doch keiner Erfahrung angehören. Die philosophische Untersuchung weise die Allgemeingültigkeit und damit Notwendigkeit dieser Ideen nach, müsse aber davon abstehen, außer der Notwendigkeit der Idee auch die Notwendigkeit einer der Idee entsprechenden Realität aufzuweisen, „die Philosophie kann die Notwendigkeit des Glaubens beweisen, ihn aber in Wissen umzuwandeln, dazu reicht ihre Macht nicht aus". Es ist indes zu bestreiten, daß den Wundtischen Vernunftideen Allgemeinheit zukomme; denn wenn auch unser Denken „nach Grund und Folge über die Erfahrung hinausgeht und eine Totalität des Seins sucht", so kann es bei diesem Verfahren doch Irrtümern ausgesetzt sein, wie solche eben an Wundt aufgezeigt sind. Wenn nach Wundt endlich der Zweck der Philosophie überall besteht, in der Zusammenfassung der Einzelerkenntnisse zu einer die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemütes befriedigenden Welt- und

Lebensanschauung, so hat diese Begriffsbestimmung sehr etwas von Postulatenphilosophie in sich und sicherlich sind Wundts Gemütsbedürfnisse sehr individuell. Denn in der Welt und im menschlichen Geist eine Entfaltung Gottes selbst zu sehen, hat stets vielen Gemütern auf das Lebhafteste widerstrebt, denen wegen der menschlichen und überhaupt irdischen Unvollkommenheit ein solcher Gedanke peinlich war, für welchen außerdem Verstandesgründe gar nicht vorhanden sind.

Vorstehende Darstellung von Wundts Philosophie ist nach dem „System der Philosophie 1889" gegeben. Ich füge die Darstellung Külpes (Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland 1908) an und begleite sie mit kurzen Bemerkungen. „Die Trennung unserer Vorstellungen von den Gegenständen, auf die sie sich beziehen sollen, ist erst eine nachträgliche. — In Wirklichkeit bleiben Subjekt und Objekt untrennbar aneinander gebunden. — Infolge der (ursprünglichen) Einheit des Vorstellungsobjektes ist die Reflexion von Anfang an darauf gerichtet, die von ihr ausgeführte Sonderung nachträglich wieder aufzuheben."

Gewiß denken wir die Wahrnehmungsdinge ursprünglich so, wie sie sich in der Wahrnehmung darstellen, aber darum denken wir sie doch als unabhängig von uns vorhanden. Wundts Ansetzungen sind von seinem (stillschweigend angenommenen) Willensmonismus aus diktiert, wie dieser Monismus ihm auch den Satz bei Külpe diktiert: „In einem notwendigen begrifflichen Zusammenhang stehen Grund und Folge nur dann, wenn man sie als Glieder eines und desselben Ganzen auffaßt". Notwendig heißt das, dessen Gegenteil undenkbar ist; in wie wenigen Fällen hat dies aber bei den Verknüpfungen in der Welt für uns wirklich statt? —

Nach Wundt ist „die reine Thätigkeit, die das Ich im Unterschied von den auf dasselbe wirkenden Objekten

auszeichnet, unser Wollen". Wundt sieht geistige Tätigkeit sofort als Wille an, was gegen den Sprachgebrauch ist, denn Wille auf ein vorgestelltes Ziel geht, also Vorstellen voraussetzt, ohne daß deshalb Vorstellen schon in sich der ganze Wille zu sein braucht. Den Willen als metaphysische Grundwahrheit der Welt deduziert Wundt bei Külpe so: „Alle Vorstellung von Objekten beruht auf der Wirkung, die das Wollen erfährt. Der Wille leidet, indem er affiziert wird, und er ist tätig, indem ihn dieses Leiden zu vorstellender Tätigkeit anregt. Der Gegenstand aber, welcher das Ich hemmt, ist an sich unbestimmt. Wir können aus unserer Erfahrung nur schließen, daß, was uns Leiden erregt, selbst tätig sein muß. Da uns nun schlechterdings keine andere Tätigkeit bekannt ist außer der unseres Willens, so können wir alles Geschehen nur auf eine Wechselwirkung verschiedener Willen zurückführen. Aus der Wechselwirkung der Einzelwillen geht so auch die Vorstellung hervor." Wille als Tätigkeit ohne Vorstellung ist das, was man sonst Trieb nennt, einen dunklen Drang, der erst durch seine Erfüllung über sich selbst klar wird, wie der Neugeborene Saugbewegungen macht und durch Darreichung von Nahrung nach und nach die Vorstellung davon gewinnt, aber was sind das für komplizierte Vorgänge und Einrichtungen! Die kann man nicht zur Grundlage des Weltverständnisses machen.

Wie stark gerade in den Grundüberzeugungen die individuelle Art bei Philosophen wirkt, sieht man sonnenklar an Fries, Lotze, Comte. Fries (bei Ranke: Jakob Friedrich Fries) schreibt: „Mir ist nie der Gedanke einer Furcht vor Gott gekommen, sondern der Gedanke des Heiligen war mir immer nur der des ewigen Friedens". „In Rücksicht der Religion war ich (auf der Herrnhuthischen Studienanstalt), ohne irgend sogenannte freigeistige oder neologische Dinge gelesen zu haben, ein geschworener

Fries.

Deist und Lessingischer Fragmentist. Ganz gegen die Absicht des Lehrers überzeugten mich die ersten Belehrungen in der Psychologie, daß die Gnadenwirkungen des heiligen Geistes und das Gefühl der Vergebung der Sünden, womit ich mich bisher andächtig unterhalten hatte, bloße Machwerke meiner Phantasie seien; sie verloren mir sogleich alle Bedeutung. Ferner trat mir ebenso einleuchtend sogleich entgegen, daß der Mittelpunkt des Herrnhuthischen Glaubens von der Erlösung des Menschen durch stellvertretende Abbüßung der Schuld ein falsches und unsittliches Bild vorführe. — Die große Bedeutung des religiösen Lebens erkannte ich jederzeit an, ich habe nie an Gott und ewigem Leben gezweifelt. Ich war sogleich überzeugt, daß die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit im menschlichen Geiste gegründet seien und uns den Glauben an die Weltherrschaft der ewigen Güte festhalten. — Das religiöse Leben erschien mir bald in seiner großen geschichtlichen Verbindung mit den schönen Künsten, später die religiös-ästhetische Weltansicht genannt." „Die Hauptsache in meiner Lehre ist, daß sich für unsern Geist natürliche Ansicht der Dinge mit theoretischer Unterordnung und ideale Ansicht mit ästhetischer Unterordnung schied. Natur, Begriff, Theorie ist Sache der Wissenschaft und des Verstandes, ewiges Wesen, Ideal und Ästhetik ist Sache des Lebens und des Geschmacks." Wie aber beides sich vertrage, da doch Natur in ewigem Wesen gegründet ist, hat ihn nie beunruhigt, gerade das, was Anderen das große Problem war. Über andere Philosophen urteilt er beispielsweise: „An der platonischen Weisheit ist gar wenig, die Diktion ist da Alles". „Herbart hat in der praktischen Philosophie manches Gute, aber seine Logik und Metaphysik ist für mich eitel Unsinn und Torheit" (1824).

Lotze. Lotze (Mikrokosmus, 1856—64) sah als sichere Re-

an allgemeine Gesetze (auch
Natur) und Einzeldinge als Träger
von der Wechselwirkung müssen
Dinge zugleich Modi einer einzigen
was zu Einem gehört, muß auch
ung stehen. Das Wie? der Wechsel-
r dadurch nicht vorstellbar, aber sie
Ein Beispiel haben wir nach Lotze in
dessen Gedanken unter sich zusammen-
sie zugleich Gedanken desselben Ich sind".
dies Beispiel versagt; denn bei der mehr-
lichkeit weiß die eine Gedankenwelt von
meist nichts. Lotze denkt alle Einzeldinge
Realität ist uns überhaupt nur denkbar als
ein", was also Cartesius, Locke, selbst Leibniz
ewig schlafenden Monaden, nicht merkten.
h wird uns die Behauptung aus einer Stelle
nischen Psychologie: „Denken läßt sich nur,
nachempfinden läßt". Lotze war von der
zur Philosophie gekommen, darum war ihm
llage der Geistigkeit das Gefühl, das Irgendwie-
in. Die Aufgabe der Erkenntnis besteht nach
ht darin, irgendwelche Wirklichkeit abzubilden,
uns des tiefsten Sinnes der Welt und ihrer
n Werte bewußt zu werden. Denn die allge-
Gesetze und die Einzeldinge als Träger derselben
cht Selbstzweck, sondern nur Mittel, um die Welt
Werte zu verwirklichen. Alles existiert nur, weil es
Sinn einer wertvollen Idee, die sein Wesen ausmacht,
Stelle hat. Das ist die Wahrheit des Idealismus
ine unaustilgbare Forderung des Gemütes. Lotze
in der Ausführung zu („Religionsphilosophie, Diktate
Vorlesungen"), daß nach Erfahrung und Ver-
von Betrachtung der Welt eher auf Pessimis-
aber er verlangt die idealistische Überzeugung

als freie Annahme, als Entschließung des Charakters. Nur so würden die unvertilgbaren Forderungen des Gemütes befriedigt, auch war nach ihm der Eindruck der Zweckmäßigkeit in der Welt von Seiten der organischen Natur stets ein überwältigender.

Auguste Comte.

Daß eine philosophische Individualität sich ändern kann in auffallendster Weise, davon ist ein Beispiel Auguste Comte († 1857). Im cour de philosophie positive (1830—42) war er für Verstandesauffassung: Wir erkennen nur gesetzmäßige Relationsphänomene, nicht das innere Wesen von Substanzen, nicht den inneren Vorgang bei Ursache und Wirkung. Daß von der einstigen Willensauffassung aller Dinge und vom Ersatz derselben durch die metaphysische Auffassung (Kräfte, Bildungstriebe u. ä.) der Fortschritt zu diesem positiven Standpunkt erreicht ist, verdankt man der intellektuellen Ausbildung, auf die Comte auch seine praktischen Zukunftsideale gründet. In dem cour de politique positive (1851—54) hat er eine Wendung vom Verstand zum Gefühl genommen; das Herz soll den Geist leiten. Allem, was nützlich wirkt oder gewirkt hat, wird eine Art religiöser Verehrung gewidmet; der (frühere) positive Gelehrtenstand wird zu einer Art religiösen Standes, er selbst fühlte sich als Hoherpriester. Zwischen dem Wechsel des facultés intellectuelles mit den facultés affectives lag eine Gehirnhautentzündung und eine edle Liebe (er selbst war unglücklich verheiratet); er las täglich in Thomas a Kempis imitatio Christi (Littré: Auguste Comte et la philosophie positive).

Dichterische und religiöse Gewißheit.

Es ist oben Seite 119 und 120 darauf hingewiesen, daß es nicht bloß die mannigfachen philosophischen Gewißheiten (unmittelbare Grundüberzeugungen) gibt, sondern ebenso die dichterischen und religiösen. Man beruft sich bei beiden Letzteren gern aufs Herz. Was man darüber weiß, ist etwa: Das Gehirn steht in

ununterbrochenem Zusammenhang mit dem Herzmuskel, der für die animalischen und vegetativen Funktionen so wichtig ist. „Jedes Gefühl wurzelt im leiblichen Organismus. Ein Gefühl verliert an Kraft in dem Maße, wie es intellektualisiert wird. Eine Idee wirkt erst, wenn sie Tendenzen motorischer Art hervorruft" (Ribot). Dies Alles hat die Wissenschaft mühsam gefunden; „keines der Bewußtseinserlebnisse des Ich weist aus sich selbst heraus auf ein Gehirn" (Lipps). Im Detail kann man da nur Einzelnes feststellen, etwa hypochondrische Anwandlungen aus Verdauungsstörungen herleiten, Melancholie aus Präkordialangst, krankhafte Heiterkeit aus Manie und ihrem Gehirnzustand. Große Gesamtzüge, wie etwa den semitischen Optimismus, verstehen sich so: „Das Klima Zentralarabiens zählt zu den gesundesten der ganzen Welt. Die Luft ist so klar und rein, wie man es sich in Europa kaum vorstellen kann. Man fühlt hier, sagt die reisende Lady Anna Blunt, eine Lebensfrohheit und eine Heiterkeit, die einem an seine Jugendzeit erinnert, so daß man selbst unter schwierigen Verhältnissen seine Munterkeit nicht verliert. Dem Einfluß dieses Klimas schreibt Springer die physische Entwicklung und speziell die schöne Schädelform und vollkommene Gehirnbildung zu, die allen semitischen Völkern eigen ist." Über die wahrscheinlich klimatischen Gründe des indischen Pessimismus ist oben gehandelt.

In seiner Schrift sur l'indifférence en matière de religion hat Lamennais die Stelle: „Worauf es für uns Menschen ankommt, ist, ein unfehlbares Kennzeichen des Wahren und Falschen zu finden. Was wir suchen, ist die Gewißheit." Napoleon hat zu Monge geäußert: „Ich glaube nicht an die Religion, aber an die Idee von einem Gott. Dieses so zusammengesetzte, so herrliche Universum kann nicht ein Produkt des Zufalls sein. Der Mensch will aber von sich und von seiner Zukunft eine Menge Ge-

heimnisse wissen, welche das Universum ihm nicht sagt. Die Religion erzählt daher jedem Einzelnen, was er gern zu wissen verlangt. Von der Seite sind alle Religionen gut." Von Napoleon ist ein anderes Wort: „Die Menschen lassen sich gern in Ordnung halten, dazu dient ihnen die Religion". Nach Breßler („Religionshygiene") ist Religion die psychologische Realität einer seelischen Notwehr, wie sie, einem jeden ganz verschieden notwendig, gegen jede gleichmäßige Zurichtung Verwahrung einlegt. Etwas kann man der Sache beikommen. St. Beuve bemerkt, unter dem Stand der Gnade im Christentum sei ein Zustand der Erhebung und Durchleuchtung gemeint, also ein Gefühl, welches die Seele über das gewöhnliche Leben erhebt, und zugleich wie ein innerer Lichtzustand erscheint. Dieser Gefühls- und Phantasiezustand ist keineswegs an das Christentum oder überhaupt an eigentliche Religion gebunden. Oldenberg bemerkt: Auch der Buddhismus kennt Gewißheit des Lebens in einer höheren Welt, Schweben im Äther eines jenseitigen Reiches. Aus Meister Eckard und Jakob Böhme kann man über jenen Gnadenzustand noch mehr vermuten: nach Eckard ist der Grund der Seele und Gottes ewiges Schweigen, nach Böhme ist der Urgrund ganz Stille, Ruhe, ewiger Friede. Bei den Mystikern hat man jetzt konstatiert peripherische und zerebrale Gefäßverengerung, Nachlassen und manchmal Anhalten des Atems und der Blutzirkulation. Der geistige Zustand göttlicher Stille und Friedens ist also körperlich bedingt. Im Buddhismus wird körperliche Ruhe geradezu vorgeschrieben. In der ersten Stufe konzentriert der Mönch seinen Geist auf Einen Punkt, — so wird sein Geist allmählich mit Begeisterung und Klarheit erfüllt, die Lust und böse Neigungen schwinden. Die zweite Stufe ist Begeisterung und Klarheit und Gewißheit, von der Seelenwanderung frei zu werden, ohne Stützpunkt einer Erwägung. Die dritte Stufe ist Befreiung

von Begeisterung und damit von Freude und Leid. Vierte Stufe: Der Geist wird völlig gleichgültig gegen alles, der Atem stockt; man kann auch seine früheren Geburten erkennen, sich übernatürliche Kräfte erwerben, Wunder verrichten, Gedanken anderer erraten, sein eigenes Ich vervielfältigen und beliebig versetzen. Der Mönch ist dem Nirvana nahe. Auch die Hypnose durch das Hinstarren auf einen bunten oder blitzenden Gegenstand war bekannt. So geht die stille Ruhe in für Wirklichkeit gehaltene Träume über, wie sich ja auch neuerdings aus griechischen Inschriften in Heilstätten des Asklepios ergeben hat, daß, was die dort Schlafenden geträumt hatten, als von Gott wirklich an ihnen vollzogen geglaubt wurde. Trotzdem hat Oldenberg 1906 über Buddha geurteilt: „Von ihm hat sich weltentsagende Freudigkeit und Frieden in die Seelen zuerst Vieler, dann Unzähliger durch Jahrtausende ergossen". Von dem Beten bei uns urteilen Psychologen: „Der Erfolg des Betens ist tonischer Natur, es erweckt Hoffnung und regt die Beweglichkeit an". Die nordamerikanische Auffassung der Religion ist „innere Anpassung"; wie Darwinismus „äußere Anpassung" ist, so Religion innere durch Ergebung, oder daß man die gute Seite eines äußeren Schicksals heraussucht, wie schon das indische Epos an Rama rühmt. Wie praktischen Naturen Religion dient, kann man an Bismarck ersehen. Kleist-Retzow schickte Bismarck alle Jahre zu Weihnachten, zuerst 1864, die Losungen der Brüdergemeinde (Bibelsprüche für jeden Tag), die Bismarck täglich brauchte, allerdings erst beim Schlafengehen. Bei der Nachricht von Herberts schwerer Verwundung im Zweikampf fand Bismarck als Losung des Tages das Wort: Er wird leben. Sofort ging er zu seiner Gattin und teilte ihr dies als Zeichen dafür mit, daß der Sohn nicht sterben werde. Auf die Kunde von Grammonts Rede in der französischen Kammer, 6. Juli 1870, dachte

er sofort den Antrag auf Mobilmachung zu stellen. Da las er die Tageslosung: Selig sind die Friedfertigen, stutzte, ließ den Antrag nicht abgehen und die Lage gestaltete sich so viel günstiger. Auch 1866 hat Bismarck am Tage der Bundesabstimmung erregt beim Kaffee die Bibel aufgeschlagen und die Stelle, auf die er stieß (der Herr wird meine Feinde niederwerfen), beruhigte ihn, wie Frau v. Bismarck an Keudell erzählte. Doch auch bei uns kommen wache Träume vor wie im Buddhismus, so ließen sich gläubige Spiritisten nicht überzeugen durch die Tatsache, daß zwei Kriminalkommissare 1903 in den Röcken des Mediums Anna Rothe 150 frische Blumen und eine Reihe Apfelsinen und Zitronen fanden; sie ließen sich nicht überzeugen, daß sie von ihr mit Spenden aus dem Jenseits betrogen waren, sondern behaupteten, der durch den Eingriff roher Männer hervorgebrachte Nervenchoc hätte diese Blumen überhaupt erst in den Röcken materialisiert, vorher wären sie nur vierdimensional vorhanden gewesen. — Aus der modernwissenschaftlichen Theologie des Protestantismus führe ich aus Wendt (System der christlichen Lehre 1905 und 1906) an: „Jesu fehlte ein Interesse für den großen Kulturbesitz der Menschheit — ihm fehlte, trotz aller Liebe, die er den Notleidenden, den Kranken, den Sündern erwies, ein Interesse für die Beseitigung allgemeiner, ganze Schichten der Bevölkerung gefährdender sozialer Übelstände. — Dieses Fehlen bei ihm hing eng zusammen mit seinem intensiven Voraussehen auf das unmittelbar nahe Ende des gegenwärtigen Weltzustandes. In der kurzen Frist bis zum plötzlichen Anbruch des vollendeten Reiches Gottes sollte jeder Einzelne noch sein Heil bedenken und alles im Stich lassen, was dem Heilgewinn beim Anbruch der neuen Zeit zuwider wäre.“ Von der ältesten Christengemeinde sagt Wendt: „Der Gedanke, daß durch den geschichtlichen Jesus während seines

Erdenwandels die vollendete Gottesoffenbarung gebracht sei, welche es jetzt immer weiteren Kreisen von Menschen zuzuführen gelte, wurde zurückgedrängt durch das Bewußtsein der apostolischen Christenheit, daß in ihr selbst Gott durch seinen heiligen Geist lebendig wirksam sei in Propheten, Zungenreden und wunderbarem Kräften. Seit dem ersten Hervortreten der Glossolalie (Zungenreden am Pfingstfest, Apostelgeschichte 2) blieben die ekstatischen Geistesgaben hochgewerteter Gnadenbesitz der Gemeinde. Mit der Ausbreitung der Gemeinde breiteten sie sich aus." „Die Offenbarung, die Jesus in Wirklichkeit brachte, (war) die Kundmachung der Vaterliebe Gottes und die Bestimmung des Menschen zu einem durch Gotteskindschaft und ewiges Leben im Jenseits charakterisierten Reiche Gottes." Über die Gewißheit, daß dem so sei, sagt Wendt: „Es ist falsch, den Begriff der wirklichen Auferstehung Jesu zu identifizieren mit dem seiner leiblichen Auferstehung. In allen den Vorgängen, wo dem menschlichen Geist intuitiv die Wirklichkeit und der Wert des Überweltlichen aufblitzt, müssen wir echte Offenbarung anerkennen, in der Gott sich selbst dem menschlichen Geiste erschließt. Auch wenn diese Vorgänge psychologisch vorbereitet und vermittelt sind, und nicht der Analogie ermangeln, sind sie im letzten Grunde doch wunderbare Vorgänge. Ein solches wirkliches Offenbarungswunder erlebten die ersten Jünger und Paulus, als ihnen die Auferstehung Jesu plötzlich gewiß wurde. Dasselbe Offenbarungswunder vollzieht sich immer von neuem, wenn in einem Menschen unter dem Einfluß des Evangeliums und der Person Jesu die Überzeugung von dem himmlischen Leben des Herrn durchbricht, in welcher Form auch immer dieser Durchbruch geschieht." Daß Christentum und Offenbarung über das Gebiet wissenschaftlicher Erkenntnis hinausgeht, erkennt Wendt ausdrücklich an: „Die Welt ist nicht einfach identisch mit

der Kraft Gottes. Sie ist eine besondere Gestaltung, die Gott zu seinem Zwecke einem Teil seiner Kraft gibt". So kehrt der Grundgedanke von Thomas Aquinas' Philosophie der Offenbarung wieder, nur ohne die Denknotwendigkeit, welche Thomas feststellen wollte. — William James hat in der Schrift The varieties of religious experience alle Religion aus dem Unterbewußten abgeleitet, d. h. sie bricht aus dem Innersten des Menschen hervor mit ursprünglicher Kraft, aber das tut Dichtung, jedes technische Talent auch. Sofern jede Religion geneigt ist, sich für die ausschließlich wahre zu halten, entsteht dann die wissenschaftliche Schwierigkeit, um derentwillen Männer wie Thomas Aquinas eine Philosophie der Offenbarung, d. h. ihrer Offenbarung, suchten.

Ein Philosoph, der sich lange Zeit seines Lebens (bis zum Übergang zu einer neuen Monadologie mit Entstehung der Natur durch einen Abfall aus einer höheren Welt) gerade den Fragen der Gewißheit gewidmet hat, ist Renouvier (Séailles, La philosophie de Charles Renouvier, 1905). „Man bildet sich ein, die Philosophie sei ein Ganzes (ensemble) von Wahrheiten, welches der Vernunft auferlegt wird durch eine unwiderstehliche unpersönliche Evidenz. Das ist die große Illusion des Dogmatismus." „Aber die Evidenz kommt nur dem raisonnement zu, nicht der raison, d. h. der logischen Verknüpfung nach dem Satz der Identität (und den Regeln des Schließens), nicht der inhaltlichen Behauptung." Seine Gründe sind: „Jede Wahrheit ist in Zweifel gezogen worden". „Theoretisch kann eine Behauptung immer suspendiert werden durch den Gedanken eines möglichen Irrtums." „Es gibt nichts Unbestreitbares als die momentane Bewußtseinstatsache." Wie kommen wir nun doch zu Behauptungen? „Die Wirklichkeitsthesen sind die Konzessionen des Pyrrhonismus (s. o.) an die Gewohnheit (usage), an die moralische Notwendigkeit zu urteilen, um zu han-

Renouvier.

deln." „Das Probable ist das, was die Zustimmung determiniert durch seine Uebereinstimmung mit den Tatsachen und mit den Gesetzen des Denkens." „Wir lernen unsere Zwecke und die Zukunft durch unsere passions; denn diese leiten die Wesen zu ihren Zwecken und ziehen aus dem Vergangenen die Zukunft." „Man glaubt nur, weil man sich passioniert, weil man will. Ohne Wunsch und ohne den Willen würde die Trägheit (inertie) der Intelligenz nicht bei einer überlegten Behauptung enden (aboutir)." „Die Vorstellung selbst ist freiwillig, sie kann gerufen, festgehalten, suspendiert werden inmitten aller Bilder, welche Instinkt und Erfahrung ihr zuführen. Die leitenden, bestimmenden Vorstellungen sind der Wille selbst." „Der freie Wille ist das Vermögen, Beweggründe (des motifs) zu rufen, zu erwecken. Man muß sich nicht der Trägheit (inertie) überlassen." „Es gehört zur Pflicht eines jeden, seinen Gedanken zu bilden (faire) durch den freien Akt einer ganz persönlichen (individuellen) Vernunft." „Unsere Vorstellungsfreiheit kann mehr und mehr erweitert werden." Aber „Gewohnheit von Kindheit an ist oft unüberwindlich (insurmontable), — so hat man die Religion seiner Väter." „Das philosophische Problem charakterisiert sich dadurch, daß es ebensosehr der Freiheit wie der Intelligenz gestellt ist."

Und was sind nun seine (Renouviers) persönliche Wahrheiten? „Der Kritizismus (Renouviers) ordnet alles Unbekannte den Erscheinungen unter, alle Phänomene dem Bewußtsein und im Bewußtsein selbst die theoretische Vernunft der praktischen." „Die Vorstellung, indem sie aus sich herausgeht, setzt immer nur das ihr Ähnliche." „Das Reale führt sich für uns zurück auf die Vorstellung." „Alles ist Kraft und Streben." „Um den Rückgang ins Unendliche zu vermeiden, müssen wir anerkennen einen Anfangspunkt des Werdens, einen absoluten Anfang, den

nichts erklärt." „Die ganze Welt ist begrenzt; Gott ist begrenzt." „Glaube an Gott ist Glaube an eine moralische Weltordnung." „Man muß an das Gute als möglich glauben, weil man daran arbeiten muß." „Die Mehrheit der Götter ist möglich" (s. o. Occam). „Erkennen heißt, eine Beziehung zwischen zwei Begriffen (termes) feststellen." „Die Verschiedenheit unterdrücken heißt, mit den Beziehungen die Erkenntnis unterdrücken." „Freiheit ist gerade (même) die Überlegung" (délibération).

Nach Séailles ist der originale Gesichtspunkt Renouviers, daß ein aktuales, quantitatives Unendliche ein Widerspruch (logisch) ist, daß es also nur Endliches, Diskontinuierliches, Mehreres (plusieurs) gibt, daß die Welt der Veränderung und des Gedankens angefangen hat. Es liegt zu Tage, wie viel Anregendes zur Frage des Wissens in Renouvier ist, daß aber daneben eine sehr starke individuelle Art in ihm waltet, welche wesentlich die praktische Wendung der alten Skeptiker mit Hilfe von Kant-Fichte ausbaut.

Wie mannigfach der Wissensbegriff noch heute inhaltlich ausgefüllt wird, davon noch einige Beispiele aus deutscher und außerdeutscher Philosophie.

Dühring. Dühring (Logik und Wissenschaftstheorie 1903) spricht sich so aus: „Es muß erste, unmittelbar einleuchtende Ausgangspunkte geben". „In der Mathematik liegt eine Wissensgattung vor, die vom Tasten am Gegenstand unabhängig ist und im bloßen Denken ihren Ursprung und demgemäß auch ihre Garantie hat." „Die falsche, besonders von der Kantischen Scholastik her wirkende Meinung, daß die Erfahrungswahrheiten gar nicht streng allgemein gültig seien, man könnte nicht wissen, ob dies oder das auch künftig als zutreffend sich erweise, — diese Ansicht beruht auf einer, aus der Verworrenheit hervorgegangenen und im letzten Grunde

wissensfeindlichen Anzweiflung der sachlichen Tragweite des Verstandes." „Wenn man versucht, die Welt in einem räumlich und sachlich verkleinerten oder vergrößerten Maßstab zu denken, so muß man auch jede Art von Kraft der Materie, vermindert oder vermehrt, vorstellen, was ein ganz bodenloses Phantasiegebilde geben würde." — „Das Sein, aus welchem sich nicht Bewußtsein entwickelte, wäre eine sonderbare Halbheit." Vorher heißt es: „Erde mit physikalisch-chemischer Ausstattung, darauf Pflanzen und Tiere bis zum Menschenwesen mit dessen Bewußtsein". Dühring sieht also die Aufeinanderfolge zugleich als ein (ursachliches) Hervorgehen auseinander an. Und dabei heißt es bald: „Der Denkende sieht ein, daß die von seiner Vorstellungstätigkeit unabhängige und auch ohne sein Geistesspiel fortbestehende Wirklichkeit eben nicht sein Bewußtsein enthält". „Man kann gar nicht angeben, was es heißen solle, die Anzahl zählbarer Dinge sei nur subjektiv und nicht im Objekt vorhanden." — „Der Reiz des Daseins ist gerade im Spiel der wechselnden Veränderungen zu suchen." Dazu stelle man Herbarts Ausspruch: „jede Veränderung mißfällt". Der Zweck ist nach Dühring überall da vorhanden, wo ihn die bewußtlosen Dinge in der Fügung ihrer Teile, in der Ordnung ihrer Vorrichtungen bekunden. „Nicht bloß pflanzliche und tierische Organe, sondern überhaupt alles, was eine systematische Einrichtung bemerken läßt und mithin das ganze Weltgefüge selbst gestattet die Betrachtung jenes von der bewußten Absicht befreiten Zweckgesichtspunktes. Die Fehlbarkeit, die sich im bewußten menschlichen Tun so deutlich bekundet, ist im bewußtlosen Walten der Naturkräfte zweifellos vorauszusetzen." Hier haben wir die ganze aristotelische immanente Teleologie (s. o.). — „Die Metamorphosenidee der Organismen kann bis jetzt nur in der Geometrie einen deutlichen Sinn erhalten."

„Das Wissen der letzten Gründe im natürlichen Sinn des Wortes ist nur möglich als Erkenntnis der einfachen Bestandteile, aus denen sich anderes Wissen durch Zusammensetzen ableiten läßt", was etwa auch auf die älteste griechische Philosophie paßt (Alles aus Wasser, Alles aus Luft).

Pezold. Pezold (Das Weltproblem vom positivistischen Standpunkte aus) kann zugleich für Avenarius und Mach mit stehen: „In der Wahrnehmung ergreifen wir den Gegenstand ohne weiteres. Die wahrgenommenen Dinge sind in ihrer Existenz von uns unabhängig. Die animistische (Seele) und die Substanzvorstellung müssen aber gestrichen werden, nur relative Auffassung gilt. Jeder Begriff erfordert mindestens einen Gegenbegriff, daher hat das Absolute keinen Sinn. Begriffliche Charakterisierung der Dinge und kausaler Zusammenhang, in dem die Dinge und Vorgänge und ihre Merkmale miteinander bestehen — sind diese beiden beantwortet, so ist die Aufgabe der Wissenschaft gelöst. Alle Ziele und Zwecke sind als Erfolge, als Ergebnisse aufzufassen, nicht als Voraussetzungen. So wie man es nicht mehr befremdlich gefunden hätte, daß etwa auf eine Bewegung regelmäßig eine Empfindung oder Vorstellung folgte, von dem Augenblick ab hätte man den schneidenden Gegensatz zwischen Materialismus und Immateriellem fallen lassen. — Daß die gerade Linie die kürzeste, $2+3=3+2$ ist usw., beruht auf zahlreichen positiven und negativen Erfahrungen. Es sind Räume mit mehr als drei Dimensionen denkbar. Für uns bestehen die Dinge lediglich in Qualitäten; beraube ich sie dieser, dann bleibt schlechterdings nichts übrig. — Wenn die Welt chaotisch wäre und ohne Kausalität, so würde das geradeso gut eine Tatsache sein wie das Gegenteil. Wer sich willig den Tatsachen hingibt, die Fülle der Ereignisse auf sich wirken läßt, der hat gar nicht das Verlangen, alles als logisch notwendig,

als aus wenigen Voraussetzungen ableitbar, zu erweisen. — „Richtig" ist kein theoretischer, sondern ein praktischer Begriff. Nur weil die Windmühlenflügel Don Quixote „die Glieder zerschmetterten, hat Sancho Pansa recht, daß es keine Riesen seien".

Benno Erdmann.

„Absoluter Phänomenismus" ist das philosophische Bekenntnis Benno Erdmanns (Logik I²). „Das wiederholte gleichsinnige Wahrnehmen — ist das einzige entscheidende Kriterium für die Gewißheit der Gegenstände, die mir in der Wahrnehmung präsent werden können." Aber selbst damit steht es nicht zu fest. Nach S. 532 haben wir sicher kein Recht, die Ewigkeit unseres Denkens anzunehmen. — Wir könnten das nur, wenn wir in der Lage wären, das Wesen unserer Seele als einer selbständigen unveränderlichen Substanz im Sinne einer rationalen Psychologie zu erfassen, und aus ihm die Unveränderlichkeit unseres Denkens zu deduzieren. — Unser Denken hat sich aus wenigen komplizierten Formen des Vorstellens entwickelt, und wir haben kein Recht, eine weitere Komplikation auszuschließen, die andere Normen erfordern könne. Allerdings haben wir — gar keinen Grund, eine solche Weiterentwicklung zu erwarten, so wenig wie eine Umbildung unserer Raumvorstellung, aber es steht eben nicht die Wahrscheinlichkeit, sondern die Möglichkeit in Frage. Trotzdem ist dieser „absolute Phänomenismus" sehr anders als bei Pezold. „Die Wissenschaft ist nicht berufen, die Glaubensüberzeugungen auszuschließen, deren das religiöse Bewußtsein für seine subjektiven Bestimmungen bedarf, sondern hat lediglich daran festzuhalten, daß unser Denken außerstande ist, das Postulat des Transzendenten hypothetisch zu erfüllen."

Eucken.

Was Erdmann als subjektive Bestimmung stehen läßt, für dessen Realität kämpft Eucken seit Jahren, freilich mit alten Waffen. So 1908 im „Sinn und Wert

des Lebens". „Muß nicht etwas Ewiges im Menschen sein, wenn die bloße Zeit ihm nicht genügt?" „So war es nicht ohne Grund, wenn griechische Denker von einer dem Niederen einwohnenden Sehnsucht nach dem Höheren, von einem aufsteigenden Zug der Liebe im Weltall sprachen." „Wenn unsere Welt nicht als ein Schauplatz gelten kann, auf dem die Vernunft zu einem Sieg gelangen kann, wenn aber zugleich auf einem vollen und reinen Sieg der Vernunft aus innerer Notwendigkeit bestanden werden muß, so kann unsere Welt nicht das Ganze der Wirklichkeit bilden, sie kann nur ein besonderer Ausschnitt sein, eine Stätte, wo sich wohl für die Vernunft kämpfen, nicht aber ihr Sieg herbeiführen läßt." Eucken verlangt „die Anerkennung einer selbständigen Geistigkeit, als des Grundes der Wirklichkeit, — als ein bei sich selbst befindliches und sich selbst entfaltendes Leben. An einem solchen Leben läßt sich ein Anteil gewinnen." „Die Religion (des Geisteslebens) wird den Menschen durch ihre Einsenkung einer Vollkommenheit, Unendlichkeit, Ewigkeit göttlichen Lebens in das menschliche unermeßlich erhöhen, etwas wesentlich Anderes aus ihm machen.

Paulsen. Das poetische und künstlerische Element hat Paulsen (Kultur der Gegenwart, Band: Systematische Philosophie) ausdrücklich in den Philosophen getragen. „Das Besondere, was den Philosophen macht, ist die Kraft und der Mut zur Gestaltung eines Ganzen, zum Weltenbau. Dazu gehört auch etwas von poetischer Intuition und beweglicher Phantasie, welche die Einheit im Verschiedenen entdeckt und Zusammenhang in das Zerspaltene und Entfernte bringt. Die Deutung des Lebens, die mit der Deutung der Welt in innigstem Zusammenhang steht, wird immer von der Idee des Vollkommnen ausgehen, die der Philosoph in sich trägt. Die Kraft der Idee stammt aus dem Willen. So wird der große

Philosoph zum Lebensbildner und Propheten.“ Nach der sechsten Auflage ist Paulsens „Ethik“ einerseits an griechischer Philosophie, andererseits an der modernen Evolutionstheorie orientiert; Kultur und Weltbejahung sind ihre Grundzüge, das Sittengesetz ist um des Lebens willen. Gott beschließt die Welt in sich und entfaltet sich in ihr; er ist die Einheit alles Geistigen.

Cohen. Cohen, lange Zeit ein Fortbildner Kants mit behaupteter Wahrung von dessen Grundgedanken, fängt jetzt im „System der Philosophie, 1. Band, Logik“, gegen Kant mit dem Denken an, nicht mit der Anschauung. „Das Denken darf keinen Ursprung haben außer seiner selbst.“ Logik ist ihm „Lehre vom Denken, welche an sich Lehre vom Erkennen ist. Als Denken des Ursprungs erst wird das reine Denken wahrhaft. — Die mathematische Erzeugung der Bewegung und durch sie der Natur ist der Triumph des reinen Denkens.“

Über andere deutsche und außerdeutsche Philosophen kann man vergleichen: Baumann, Deutsche und außerdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte, dargestellt und beurteilt, 1903. Ich füge aus außerdeutscher Philosophie einiges bei, was dort noch nicht besprochen ist.

Le Rou. In Frankreich vertritt die Revue de Métaphysique et de Morale ein ähnliches Streben, wie Eucken und andere bei uns. So schreibt Le Rou (1901): Laßt uns mehr vordringen in uns selber (über die Intelligenz hinaus) und laßt uns dringen bis zu dem mysteriösen Punkt, wo durch die Wirksamkeit der tiefen Handlung unsere Einsenkung (insertion) in die universelle Realität gemacht wird. Dort und dort allein verwirklicht sich die Bestätigung (mit Berufung auf Ravaisson, einen Platoniker und Neuplatoniker). Nach Bergson besteht Philosophieren darin, die gewöhnliche Richtung der Arbeit des Gedankens umzukehren, d. h. statt Analyse Intuition. Die metaphysische Intuition scheint etwas von derselben Art zu

Bergson.

sein, wie die literarische Komposition; aber Metaphysik ist nicht Generalisierung der Erfahrung. Die reine Dauer ist das Unmittelbare. Die Bewegung ist eine absolute, auf andere Tatsachen unreduzierbare Tatsache. Die verschiedenen Stufen des kosmischen Entwicklungsprozesses (vom einfachsten mechanischen Prozesse bis höchstem menschlichen Bewußtsein) sind verschiedene Stufen eines kosmischen Geschehens.

W. James. Nach W. James, dem Nordamerikaner („Pragmatismus"), ist im persönlichen Innenleben uns allein Realität im strengsten Sinne gegeben. Wahrheit kann nur abhängen von immanenter Übereinstimmung; Wahrheit ist eine Qualität von nichts als Glauben (belief). Die Tatsachen selbst sind nicht wahr, sie sind bloß (they simply are). Wahrheit ist eine Art Gutes. Ein Glaube stimmt mit Realität überein dann, wenn er „wirkt". Gott ist mächtig, heißt, daß der Glaube, Gott sei mächtig, wirkt, Gott ist wirklich, weil er wirksam ist (in praktischer Frömmigkeit). Gott, Freiheit, Zweck, Vielheit der Dinge sind alle zu verstehen als pragmatische Vorstellungen. Pragmatismus ist nach L. Stein der Glaube, daß Ideen stets nach Betätigung streben, und daß das geistige Leben stets teleologisch ist, Zielen nachstrebt. James erklärt ausdrücklich, daß die Weltanschauung des Einzelnen, z. B. ob sie naturalistisch oder absolut (monistisch) sei, letztlich abhängt von dem Temperament.

Schiller. In England drückt sich der Pragmatist Schiller so aus: Der Einzelgeist macht Wahrheit und findet sie nicht bloß oder entdeckt sie nicht bloß. Wahrheit ist der Wert, welcher einer Annahme zukommt, soweit sie zu wirksamer Handlung führt. — Wahrheit bezieht sich auf Zwecke und Interesse des Einzelgeistes und variiert mit diesen. Daher ist Schiller für freien Willen, für Realität des Wechsels und für das Postulat, daß das Universum vollständig bildsam ist (completely plastic).

Wo Leben ist, da ist Hoffnung. Der Mensch fordert von der Welt nicht bloß Wahrheit, sondern auch Güte, Schönheit und Glück. Ob dies Ideal erreichbar ist, kann nicht mit Sicherheit vorausgesagt werden, aber es gibt uns das Recht, zu streben (aspire). Bei den Axiomen kommt es nicht auf ihren Ursprung an, sondern auf ihre Bewährung durch den Gebrauch in der Erfahrung.

1908 hat ein Franzose erinnert, daß nicht bloß der Egoist und der von Leidenschaft Besessene sich falsche und oft unwirksame Ideen macht, sondern daß auch der Kranke, den eine Illusion aufrecht erhält, der Sentimentale, der sich aus allem einen Roman macht, ohne den er das Leben schwer ertragen würde, falsche, obwohl ihnen nützliche Gedanken haben.

Huxley.

Unter den Naturforschern Englands hat Huxley († 1895) sehr viel über Wissenschaft und philosophische Fragen gedacht. Ich gebe Stellen aus seinem Life and Letters, die nach seinem Tode erschienen sind: „Etwas zu glauben, weil es mir gefällt, ist nicht Wissenschaft. Mein Geschäft ist, meine Wünsche zu lehren, sich den Tatsachen anzupassen. Wissenschaft und ihre Methode geben mir einen Ruhepunkt, unabhängig von Autorität und Überlieferung. — Ich kann nicht sagen: Ich denke, also bin ich, sondern nur: Ich denke (jetzt). — Plato war der Begründer all des vagen und ungesunden Denkens in der Philosophie, das Tatsachen verläßt (deserting) für Möglichkeiten. Die vollkommene wissenschaftliche Theorie ist soviel wie der genaue wörtliche Ausdruck von soviel, als wir von der Tatsache kennen, und nicht mehr. — Materie und Bewegung sind uns nur bekannt als Bewußtseinserscheinungen (d. h. als von uns gedacht). Geometrische Formen und Zahl sind bloße Namen für gewisse Beziehungen zwischen den Tatsachen. Logische Identität heißt, Begriffe sollen immer den nämlichen Sinn haben. Zwei gerade Linien können keinen Raum ein-

schließen heißt, wir haben keine Erinnerung und können keine Erwartung bilden, daß sie das tun. Ursache ist Erwartungsglauben. Natur ist die Summe von Erscheinungen, die sich unserer Erfahrung darbieten. Die Vorstellung Substanz, bei Leib sowohl als Seele, ist eine reine Fiktion der Einbildungskraft. Wir wissen nichts, weder über Geist, noch Materie.

Für diesen Standpunkt hat Huxley selbst das Wort Agnostizismus geschaffen. Nichtsdestoweniger hat er absoluten Zweifel angesichts der vielen Bestätigungen wissenschaftlicher Ansichten in der Erfahrung für lächerlich erklärt. Im Naturwissenschaftlichen verfährt er stets nach dem herrschenden Realismus. In seinem Phänomenalismus sind ihm materielle Vorgänge die Ursachen der geistigen Erscheinungen. Auf einer gewissen Stufe der Strukturentwicklung des Gehirns erscheint Bewußtsein (z. B. beim Hühnchen). Niemand bezweifelt Bewußtsein in seinen Nebenmenschen. Er gibt zu, daß der Glaube an die Existenz übernatürlicher Mächte eines der frühesten Erzeugnisse (products) menschlichen Denkens ist. Er erkennt Vorsehung (providence) an in dem Sinne, daß der Weltverlauf rational ist, und daß undurchbrochene Ordnung stets im Universum geherrscht hat. Wissenschaftlich muß ich glauben an die Unsterblichkeit dessen, was wir Materie und Kraft nennen, und an einen sehr unverkennbaren präsenten Zustand von Belohnung und Bestrafung all unserer Taten (sie haben alle Folgen). Moralische Pflicht ist so viel, wie Beobachtung der Regeln, welche zum Wohl der Gesellschaft beitragen. Moralische Krüppel und Idioten, die nicht einmal durch Strafen zurückgehalten werden, müssen eingeschlossen oder ausgerottet werden.

Einige allgemeine Erklärungen aus neuester Zeit von
Rickert. Wissen mögen folgen. Nach Rickert (Der Gegenstand der Erkenntnis) hat die Erkenntnistheorie die Geltung der

Erkenntnis zum Problem und sucht nach dem Begriff des Erkennens, der die Objektivität verständlich macht. Nach ihm kommt jede Erkenntnis nur durch eine umbildende Auffassung der Wirklichkeit zustande (was bezüglich des Innen der anderen Menschen, das als Wirklichkeit gedacht wird, nicht zutrifft). — Höffding erklärt: Wahrheit ist nicht Deckungsgleichheit, sondern Beziehungsähnlichkeit zwischen den Vorgängen im Dasein und der Auffassung in unserem Bewußtsein. Wissenschaft erstreckt sich so weit, als Begründung möglich ist. — Nach Ebbinghaus heißt Wahrheit, was mit den möglichen Erfahrungen des Denkenden übeinstimmt. — Nach Lipps geht oder greift das Bewußtsein tatsächlich über sich selbst hinaus, indem es mit der ganz anders gearteten Welt der Gegenstände zu tun hat. — Rickert hatte ganz treffend charakterisiert: „Durch Kant wird der Mensch wieder in den Mittelpunkt der Welt gestellt, das theoretisch und praktisch gesetzgebende autonome Subjekt". Wie gerade dadurch die platonische und platonisch-arabische Auffassung geweckt werden kann, mag Uphues lehren: „Die Dinge an sich sind Gedanken des über ihnen stehenden Gottes, von ihm vorher gedacht, und von uns nachgedacht. Ihre gedankliche Natur sichert ihnen die Denkbarkeit; daß die Gedanken nicht unseres, sondern des allumfassenden göttlichen Bewußtseins sind, verleiht ihnen ihre Unabhängigkeit von uns, ihre Autorität und damit ihre Allgemeingültigkeit für alle Denkenden."

Höffding. Ebbinghaus. Lipps. Uphues.

Wie schwierig das Wissen gerade im Einzelnen festzustellen ist, hat Bolzano, † 1848 (Wissenschaftslehre III, 289), dargelegt: „Wissen ist ein Verhältnis unserer Urteilskraft zu einem gegebenen Satze, welches zwar allenfalls bei seiner Entstehung, doch nicht in seiner Fortdauer, von unserer Willkür abhängig ist. Das Glauben dagegen hängt nicht nur in seinem Entstehen, sondern

Bolzano.

auch fortwährend von unserem Willen ab; es bezeichnet daher auch ein Verhalten unserer Gesinnung (Wertgefühle) zu dem betreffenden Satz." S. 288. „Wenn uns die Wahrheit M., sei es sogleich oder erst nachdem wir unsere Aufmerksamkeit auf gewisse Gründe derselben gerichtet haben, und derart offenbar geworden ist, daß wir erachten, von nun an würde es uns, selbst wenn wir wollten, nicht gelingen, uns von dem Gegenteil zu überreden, wenn also die Zuversicht, mit der wir dem Urteil anhängen, uns als eine solche erscheint, die zu vernichten gegenwärtig nicht mehr in unserer Macht steht, so sage ich, die Wahrheit M. sei bei uns zu einem Wissen erhoben. Beispiel der Pythagoräische Lehrsatz, nach dem uns der Beweis desselben bekannt gemacht ist." Heutzutage — Bolzano ist aus dem ersten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts — müßten wir noch hinzusetzen: auf Grund der Euklidischen Geometrie.

Herbert Spencer. Herbert Spencer hat in seiner Autobiography (erschienen 1904 nach seinem Tode) merkwürdige Bekenntnisse. So bekennt er sich als ein Systemgeist und baute als Kind Luftschlösser, neigte sein Leben lang zur konstruktiven Einbildungskraft und seine Liebe zur Systembildung war stark. Die Schranken unseres Wissens setzt er so an (1891—1897 geschrieben): „Gerade die Begriffe von Anfang und Ende, Ursache und Zweck sind bloß relative, dem menschlichen Denken eigentümliche Begriffe, welche höchst wahrscheinlich für die alles menschliche Denken übersteigende höchste Realität gar keine Bedeutung haben. — Erklärung (Zurückführung auf Gleichartiges) ist ein Wort, das keinen Sinn mehr hat, sobald es auf diese höchste Realität angewendet wird." Spencer denkt diese Realität näher so: „Es gibt ein unerforschliches Sein oder Wesen, dessen Kundgebungen dem Forscher überall entgegentreten, für das er jedoch weder Anfang noch Ende zu finden oder auch

nur sich vorzustellen vermag. In jedem Augenblick befindet er sich einer unendlichen und ewigen Energie gegenüber, der alles Dasein entströmt." So sind wir wieder bei einer Art unbestimmter Emanationsvorstellung angelangt. — Die Welt selbst denkt Spencer aus antagonistischen Kräften bestehend, deren Rhythmus sich nicht nur in Natur (als evolution und dissolution), sondern auch in der Geschichte zeigt, auf kollektivistische Tendenzen folgen individualistische und umgekehrt („Prinzipien der Soziologie"). In der Jugend hatte Spencer gegen religiösen Glauben eine Abneigung, mit 73 Jahren schreibt er: „Die großen Fragen, betreffend uns selbst und die uns umgebenden Dinge, werden stets bleiben, und wenn keine positiven (wissenschaftlichen) Antworten gegeben werden können, dann müssen Bewußtseinsarten (subjektive Vorstellungen), die an Stelle positiver Antworten stehen, immer bleiben. So bin ich dazu gekommen, religiöse Glaubensweisen (creeds), welche in der einen oder anderen Weise die Sphäre besetzen, welche wissenschaftliche Überlegung zu besetzen versucht, aber verfehlt, und um so mehr verfehlt, je mehr sie sucht, — so bin ich dahin gekommen, religiöse Glaubensweisen mit einer Sympathie zu betrachten, die auf gemeinsamer Not (community of need) beruht." Vorher hat er bemerkt: „es scheint, daß im Lauf der Zeit wir eine Stufe (stage) erreichen werden, wo, indem wir das Mysterium der Dinge als unlösbar anerkennen, eine religiöse Organisation sich auf ethische Kultur beschränken wird".

Schlußwort.

In seinem Referat über Spencers Selbstbiographie hat Schiller im „Mind" seine ganz andere Individualität zum Ausdruck gebracht: „Spencer war unfähig, Homer, Plato, Kant, Hegel zu lesen". Er glaubte nämlich das Falsche der drei genannten Philosophen gleich nach angefangener Lektüre zu erkennen. Nach Schiller hat Spencers Philosophie „kein Ohr für den Aufschrei

menschlicher Seelenangst" (outcry of human anguish). Was Schiller von da aus in Philosophie will, s. o. S. 220. Mit Individualität gegen Individualität kommt man aber wissenschaftlich nicht weiter. Wer Spencer beikommen will, der muß sich an das machen, worauf er selbst am stolzesten war, daß er nämlich sich rühmte, Empirismus und Apriorismus versöhnt zu haben: was ursprünglich von der Menschheit aus Erfahrung erworben werden mußte, das sei dann durch Vererbung in den späteren Generationen a priori gewesen. Dies ist aber erweislich falsch, gerade am Begriff von Ursache und Wirkung falsch, denn bei ihm nehmen wir die Hauptsache, die Notwendigkeit der Verknüpfung, nie wahr, sondern denken sie stets dazu, und können dies Hinzugedachte durch im Denken daraus gezogene Folgerungen in der Beobachtung verifizieren, eben für unser Denken. Es gibt also Denkbegriffe im menschlichen Geiste, die nicht aus der Wahrnehmung stammen und doch als gültig für diese erwiesen werden, also ist der menschliche Geist nicht (wie bei Spencer) ein bloßes Gegenbild des Leibes, womit der Monismus überhaupt fällt. In solcher Weise kann man zu einer realwissenschaftlichen Metaphysik noch heute kommen (s. Baumann, „Welt- und Lebensansicht, in ihren realwissenschaftlichen und philosophischen Grundzügen", 1906; Erkenntnistheorie und Metaphysik in den „Elementen der Philosophie", 1891; eine realwissenschaftliche Gotteslehre in: „Über Religionen und Religion", 1905). Erkennen heißt darin: „durch unbezweifelbare Vorstellungen Gewißheit erlangen von dem Daß der Dinge und unserer Seele, teilweise auch von ihrem Was? und ihren näheren Bedingungen, aber so, daß das eigentliche Wie? des Seins und Wirkens uns verborgen bleibt". Von der realen Wissenschaft muß man in der Philosophie schon darum ausgehen, weil sich herausgestellt hat, daß in der Mathematik und Physik

große Übereinstimmung in der Menschheit besteht, also hier das Individuelle nicht vorherrscht. Die Japaner arbeiten naturwissenschaftlich nach den von Europa her aufgenommenen Methoden, während sie in Kunst, Religion, Philosophie bei sich bleiben.

Von realwissenschaftlichem Boden aus wird Gemeinsamkeit der Ansichten in der Menschheit anzubahnen sein. Wie fest und doch bescheiden Wissenschaft dabei verfahren kann, mag eine Stelle aus Darwins Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl (nach der Übersetzung von Carus und der letzten englischen Ausgabe bearbeitet von Dr. Heinr. Schmidt, Jena, Volksausgabe, Kröner, S. 94 Spalte 2) zeigen. „Ich für mein Teil wage getrost über Tausende und Tausende von Generationen rückwärts zu schauen und sehe ein Tier, wie ein Zebra gestreift, aber sonst vielleicht sehr abweichend davon gebaut, welches der gemeinsame Stammvater unseres domestizierten Pferdes (stamme es nun von einem oder von mehreren wilden Stämmen her), des Esels, des Quaggas und des Zebras ist. Wer an die unabhängige Erschaffung einzelner Pferdearten glaubt, wird vermutlich sagen, daß einer jeden Art die Neigung im freien wie im domestizierten Zustand auf so eigentümliche Weise zu variieren anerschaffen worden sei, der zufolge sie oft wie andere Arten derselben Gattung gestreift erscheinen, und daß einer jeden derselben eine starke Neigung anerschaffen sei, bei einer Kreuzung mit Arten aus den entferntesten Weltgegenden Bastarde zu liefern, welche in der Streifung nicht ihren eigenen Eltern, sondern anderen Arten derselben Gattung gleichen. Sich zu dieser Ansicht bekennen, heißt nach meiner Meinung eine tatsächliche für eine nichttatsächliche oder wenigstens unbekannte Ursache aufgeben. Sie macht aus den Werken Gottes nur Täuschung und Nachäfferei; — und ich würde dann beinahe ebensogern mit den alten und unwissenden

Kosmogonisten annehmen, daß die fossilen Muscheln nie einem lebenden Tiere angehört, sondern im Gesteine erschaffen worden seien, um die jetzt an der Seeküste lebenden Schaltiere nachzuahmen."

Die großen Umwälzungen, welche sich in unseren Tagen in den Wissenschaften der unorganischen Natur vollziehen, hat Poincaré (Die moderne Physik, übertragen von Brahn, 1908) zusammenfassend dargelegt, S. 41: „Die sorgfältig beobachteten Vorgänge gestatten uns durch Induktion zu einer gewissen Zahl von Gesetzen oder allgemeinen Hypothesen aufzusteigen, welche dann Prinzipien sind; diese grundlegenden Hypothesen sind für den Physiker berechtigte Verallgemeinerungen, welche durch die gleiche Erfahrung, aus der sie entsprungen sind, in ihren Konsequenzen geprüft werden müssen. — Das bisherige Prinzip der Relativität und das Prinzip der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung ist durch die neuesten Theorien über die elektrischen Vorgänge erschüttert worden. Das Prinzip von Lavoisier, Erhaltung der Masse genannt (S. 42), wäre unhaltbar, wenn die Trägheit, worauf die Theorien über die elektrischen Vorgänge führen, von der Geschwindigkeit, ja von der Richtung abhängt." Poincaré nennt es (S. 42) „einen trügerischen Schein metaphysischer Klarheit, wenn man aus Aphorismen, wie: nichts geht verloren, nichts entsteht, die Unzerstörbarkeit der Materie folgern will. Die Unzerstörbarkeit ist eine rein experimentelle Tatsache und das Prinzip reicht genau so weit, als Erfahrungen darüber reichen." S. 55: „Von dem Universum als Ganzem wissen wir gar nichts, und jede so weite Verallgemeinerung überschreitet zu sehr die Erfahrung." S. 72—73: „Die neuesten Theorien machen aus den materiellen Atomen Zentren, die aus Atomen der Elektrizität bestehen." S. 227: „Die vorsichtigsten Physiker . . . . . können die Erklärung der Radioaktivität des

Radiums durch eine Zersetzung seines Molekulargebäudes ohne jedes Bedenken akzeptieren; die Materie, aus der es errichtet ist, entwickelt sich von einem gegebenen unbeständigen Anfangszustand aus nach einem anderen, stabilen Zustand hin." S. 228: „Wir müssen die Idee aufgeben, daß die gewöhnliche Materie das Dauerndste im Weltall ist, wir müssen im Gegenteil annehmen, daß jeder beliebige Körper gewissermaßen ein Sprengstoff ist, der sich aber mit großer Langsamkeit zersetzt."

Alphabetisches Register.

Akademie, neuere 97.
Algazel 141.
Alkidamas 27.
Alkindi 137.
Alkmäon 8.
Anaxagoras 18.
Anaximander 2.
Anaximenes 4.
Änesidemus 98.
Annikeris 40.
Antiphon 33.
Antisthenes 37.
Arabische Philosophie 126.
Aristipp 38.
Aristoteles 70.
Aristoteliker, arabische 133.
Aschariten 138.
Avempace 137.
Averroes 130, 137.
Baader 197.
Baco 158.
Bayle 174.
Bergson 219.
Berkeley 166 (175).
Böhme 156.
Bolzano 223.
Boyle, Robert 169.
Bruno 155.
Chinesische Philosophie 116.
Comte 206.
Demokrit 20.
Descartes 162.
Diogenes von Apollonia 24.
Döring 37.
Dühring 214.
Duns Scotus 152.
Ebbinghaus 223.
Eleaten 8.
Empedokles 16.
Epikur 89.
Erdmann, Benno 217.
Eucken 217.
Euklid von Megara 41.
Fechner 197.
Fichte 188.
Fries 9, 181, 203.
Gassendi 164.
Geulinx 165.
Hegel 193.
Hegesias 40.
Heraklit 14.
Herbart 181.
Hippel 188.
Hippias 27.
Hippokrates 70.
Hobbes 159.
Höffding 223.
Hume 176.
Huxley 221.
Indische Philosophie 105.
Jacobi 188.
James 220.
Joël 37.
Kant 178.

Kirchenväter 121.
Kleanthes 96.
Konfuzius 116.
Krause 197.
Kritias 27.
Kyniker 37.
Kyrenaiker 38.
Laotse 117.
Leibniz 165, 174.
Leukipp 20.
Lieh-tsze 117.
Lipps 223.
Locke 165—171.
Lotze 204.
Malebranche 165.
Megarische Schule 41.
Melissos 12.
Mittelalter bis 1200 124.
Monismus 1, 24.
Mutaziliten 140.
Neuplatonismus 4.
Newton 170.
Nyaya 106.
Occam 154.
Orphiker 3.
Parmenides 9.
Paulsen 218.
Pestalozzi 5.
Petzold 216.
Philo 100.
Plato 42.
Plotin 100.
Plutarch 100.
Prodikus 27.
Protagoras 25.
Pyrrhon 97.
Pythagoreer 5.
Reid 177.
Renouvier 212.
Richtungen der Philosophie 14.
Rickert 222.
Roger Bacon 154.
Römer, die 99.
Rou, le 219.
Samkhya 106.
Samkhya-Yoya 106.
Scheele 4.
Schelling 16, 190, 196.
Schiller 220.
Schleiermacher 192.
Schopenhauer 198.
Schultz, Joh. 178.
Si-ĕr 117.
Skeptiker 97.
Sophisten 25.
Spencer 224.
Speusippus 69.
Spinoza 166.
Stoiker 93.
Strato 89.
Système de la nature 175.
Thales 1.
Theodor 40.
Thomas v. Aquino 149.
Tophail, Ibn 137.
Uphues 223.
Vaiçeshika 106.
Vedanta 9, 11, 106.
Wundt 200.
Xenokrates 69.
Xenophanes 8.
Xenophon 34.
Zeno aus Elea 11.
Zeno, Stoiker 96.

C. F. Wintersche Buchdruckerei.

CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG, HEIDELBERG

Die Philosophie im Beginne des 20. Jahrhunderts.

Festschrift für Kuno Fischer.

Herausgegeben von W. WINDELBAND.

Zweite verbesserte und um das Kapitel Naturphilosophie erweiterte Auflage.

Geheftet 14 Mark, in Halbfranz gebunden 17 Mark.

INHALT:

An Kuno Fischer von Otto Liebmann. — Psychologie von Wilhelm Wundt. — Naturphilosophie von Theodor Lipps. — Logik von Wilhelm Windelband. — Ethik von Bruno Bauch. — Rechtsphilosophie von Emil Lask. — Geschichtsphilosophie von Heinrich Rickert. — Religionsphilosophie von Ernst Tröltsch. — Ästhetik von Karl Groos. — Geschichte der Philosophie von Wilhelm Windelband.

„Kuno Fischers hervorragende Stellung in der wissenschaftlichen Welt konnte nicht besser illustriert werden als durch die Tatsache, dass sich eine Anzahl hervorragender Gelehrter verbunden hat, um in einer ihm zu überreichenden Festschrift über den gegenwärtigen Stand der Philosophie zu berichten. So ehrenvoll aber ein solches Unternehmen für den Gefeierten, so schätzbar und willkommen darf es dem Leser sein. Die sonstige Gefahr von Sammelschriften, ein zusammenhangloses Nebeneinander von Einzeluntersuchungen zu bringen, ist bei dem hier verfolgten Plane gänzlich vermieden, verbindet doch eine gemeinsame Idee alle Mannigfaltigkeit und wird diese selbst zu einem reinen Vorteil, indem auf jedem Teilgebiet kompetente, ja führende Mitarbeiter das Wort ergreifen. Auch das darf nicht als ein Nachteil erscheinen, dass sich unter den Berichterstattern nicht nur anerkannte Meister, sondern auch jüngere Kräfte befinden; jedenfalls erhellt daraus deutlich, dass nicht nur die ältere, sondern auch die jüngere Generation sich dem Gefeierten dankbar verpflichtet fühlt. Was zunächst von dem Werke vorliegt, ist nur der erste Teil, der zweite wird anfangs 1905 erscheinen*), und damit erst wird das Bild der gegenwärtigen Philosophie sich zu einem Ganzen zusammenschliessen. Aber auch für sich betrachtet, enthält dieser erste Band so viel Bedeutendes und Anziehendes, dass er allgemeinster Beachtung und Schätzung nur empfohlen werden kann . . ." *(Rud. Eucken in Beilage zur Allgem. Zeitung.)*

*) Inzwischen ist der 2. Band erschienen und konnten 1907 bereits beide Bände in einem vereint in zweiter Auflage ausgegeben werden.

CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG, HEIDELBERG

KUNO FISCHER.

Geschichte der neuern Philosophie.

Jubiläumsausgabe in zehn Bänden.

I. Band: **Descartes' Leben, Werke und Lehre.** 4. neu bearbeitete Auflage. gr. 8°. geh. Mk. 11.—, fein Halbfranzband Mk. 13.—.

II. Band: **Spinozas Leben, Werke und Lehre.** 4. neu bearbeitete Auflage. gr. 8°. Neudruck in Vorbereitung.

III. Band: **Leibniz' Leben, Werke und Lehre.** 4. Auflage. gr. 8°. geh. Mk. 16.—, fein Halbfranzband Mk. 20.—.

IV. Band: **Immanuel Kant und seine Lehre.** 1. Teil. Entstehung und Grundlegung der kritisch. Philosophie. Neudruck in Vorbereitung.

V. Band: **Immanuel Kant und seine Lehre.** 2. Teil. Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik. 4. neu bearbeitete Auflage. gr. 8°. geh. Mk. 16.—, fein Halbfranzband Mk. 18.—.

VI. Band: **Fichtes Leben, Werke und Lehre.** 3. durchgesehene Auflage. gr. 8°. geh. Mk. 18.—, fein Halbfranzband Mk. 20.—.

VII. Band: **Schellings Leben, Werke und Lehre.** 3. durchgesehene und vermehrte Auflage. gr. 8°. geh. Mk. 22.—, fein Halbfranzband Mk. 24.—.

VIII. Band: **Hegels Leben, Werke und Lehre.** 2 Teile mit dem Bilde des Verfassers in Heliogravüre. gr. 8°. Neudruck in Vorbereitung.

IX. Band: **Schopenhauers Leben, Werke und Lehre.** 3. Auflage. gr. 8°. geh. Mk. 14.—, fein Halbfranzband Mk. 16.—.

X. Band: **Francis Bacon und seine Schule.** 3. Auflage. gr. 8°. geh. Mk. 14.—, fein Halbfranzband Mk. 16.—.

Philosophische Schriften.

I. Reihe.

gr. 8°. geh. Mk. 13.—, in Halbfranz gebunden Mk. 15.—.

Daraus einzeln:

1. **Einleitung in die Geschichte der neuern Philosophie.** 5. Auflage. gr. 8°. geh. Mk. 4.—, in Leinwand Mk. 5.—. (Sonderabdruck aus der Geschichte der neuern Philosophie, Band I.)
2. **Kritik der Kantischen Philosophie.** 2. Auflage. gr. 8°. geh. Mk. 3.—.
3. **Die hundertjährige Gedächtnisfeier der Kantischen Kritik der reinen Vernunft. Johann Gottlieb Fichtes Leben und Lehre. Spinozas Leben und Charakter.** 2. Auflage. gr. 8°. geh. Mk. 2.40.
4. **Kant's Leben und die Grundlage seiner Lehre.** Drei Vorträge. 2. Auflage. gr. 8°. geh. Mk. 3.60.

II. Reihe.

5. **Über David Friedrich Strauss mit Einleitung von Dr. H. Falkenheim, München.** gr. 8°. geh. Mk. —.—.